Doğan Özlem

Tarih Felsefesi



Doğan Özlem



1944’te İzmir’de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi’nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965’te Sivas’a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967’deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971’de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya’da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974’te başlayıp daha sonra *Max Weber’de* Bilim ve Sosyoloji (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979’da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya’da ve Türkiye’de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980’de, otuz altı yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde asistan olarak göreve başladı. 1988’de doçent, 1993’te profesör oldu. 2001’de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içinde, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde yeniden akademik hayata döndü ve uzun süre bölüm başkanlığı yaptı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir. 2003’te adına armağan kitap yayımlandı. 2004’te TÜBA – Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü’nü aldı. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir.

Doğan Özlem'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları
Bilim Felsefesi
Hermeneutik ve Şiir
Mantık
Çeviri Kitapları
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

Notos Kitap 060
Kuram 008
Felsefe

Birinci Bas›m
Mart 2012
ISBN 978-605-5904-49-4
Sertifika 16343
Editör
Kaan Özkan
Kapak Resmi
Paul Klee
Carnival in the Mountains, 1924
Notos Kitap Yay›nevi
‹nönü Caddesi, Emektar Sokak, 18/1
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 ‹stanbul
0212 243 49 07
notoskitap.blogspot.com
Bask› ve Cilt
Pasifik Ofset
Baha İş Merkezi, Haramidere ‹stanbul
0212 412 17 77

Doğan Özlem

Tarih Felsefesi

Felsefe

ON İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap, 1994'te Dokuz Eylül Üniversitesi yayını olarak da ayrıca yayımlanmıştı. Kitabın yeni baskıları sıralamasında yedinci sırada yer alması gereken bu baskı, sıralamada ne var ki sehven atlanmıştır. Atlanan bu baskı, itibari olarak 11. baskı sayılabilir.

Sevgili Kaan Özkan'ın titiz editörlüğünde Notos Kitap yayını olarak çıkan bu yeni baskıda eski baskıdaki bazı dizgi ve yazım yanlışları da düzeltildi; ad ve kavram dizini ise genişletilerek yeniden düzenlendi.

Üsküdar, İstanbul
Şubat 2012

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü' nde vermekte olduğum "Tarih Felsefesi" dersi için bir kaynak ve başvuru kitabı olması amacıyla hazırlanmış ve birkaç yıldan beri öğrencilere teksir, fotokopi gibi yollarla ulaştırmaya çalıştığım ders notlarımın derlenmesinden meydana gelmiştir. Bu dersler için öğrenciye yine teksir, fotokopi gibi yollarla ulaştırmaya çalıştığım tarih felsefesine ilişkin filozof metinlerine de

kitabın “Ekler” bölümünde yer verilmiştir. Bu bölümde, klasik tarih filozoflarından çevirmiş olduğum metinlerin (Herder, Hegel, Nietzsche’nin metinleri ve Karl Löwith’in Vico incelemesi) yanı sıra tarih biliminin (ve daha genel olarak, tarih ve toplumbilimlerinin) teorik sorunlarını ele alan filozofların metinleri de (Raymond Aron’un Max Weber incelemesi, Dilthey ve Apel’in metinleri) yer almaktadır.

“Giriş”te de belirttiğim gibi, kitap bu haliyle tarih felsefesine ilişkin çalışmalarımın bir kısmını kapsamaktadır ve bu felsefe disiplininin ortaya çıkışını ve gelişimini, belli başlı sistem, anlayış ve akımları, betimleyici bir tarihsel anlatımla tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu kitabın devamı sayılabilecek bir başka çalışmamda, bu disiplinin konu ve sorunlarını sistematik ve karşılaştırmacı bir tutumla ve bilim felsefesi ağırlıklı bir inceleme tarzıyla işlemeyi amaçlamaktayım. Tarih felsefesini tarihsel/betimleyici bir tarzda tanıtmakla yetinen bu çalışmamın, bu haliyle bile Türkçede bu konudaki boşluğun doldurulmasında bir katkısı olacağına inanıyorum.

Karşıyaka, İzmir
Ağustos 1984

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Üç yıldır tükenmiş olan *Tarih Felsefesi*’nin bu ikinci baskısı, bazı eklemeler dışında birinci baskının tıpkıbasımı olarak yayımlanıyor. Birinci baskıda İbn Haldun’un yer almaması bir eksiklikti. Bu baskıda İbn Haldun’a geniş yer vermekle bu eksikliği gidermeyi amaçladım. Ayrıca kitaba, “Ekler” bölümünden önce, “Bir Toplu Bakış” başlığı altında kısa bir

bölüm eklemeyi gerekli buldum. “Ekler” bölümünde ise, ilk baskıda yer almayan Karl Löwith’in “Hegel Felsefesi” adlı yazısına yer verdim.

Kitabın ilk baskısı bir üniversite yayınıydı; bu nedenle akademik çevre ve öğrenciler dışındaki okuyucuya ulaşma olanağı pek kısıtlı kaldı. Ara Yayıncılık’tan çıkan bu ikinci baskının, ülkemizde tarih üzerine daha yaygın bir düşünme ortamının oluşmasında olumlu katkı getirmesini diliyorum.

Ara Yayıncılık’tan çıkan telif ve çeviri diğer kitaplarımın basımında olduğu gibi, bu kitabın basımında da her zamanki özen ve titizliğini gösteren sevgili Vedat Çorlu’ya teşekkür ederim.

Karşıyaka, İzmir
Eylül 1991

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Kitabın ikinci baskısı da kısa sürede tükendi ve yeni baskısının acilen yapılması gereği ortaya çıktı. Bu nedenle herhangi bir genişletmeye başvuramadım.

Bu baskının tarihe özel ilgisini bildiğim dostum Mehmet Atay’ın sahibi bulunduğu Anahtar Kitaplar’dan yapılmasından ayrı bir memnuniyet duyuyorum.

Karşıyaka, İzmir
Mart 1994

ALTINCI BASKIYA ÖNSÖZ

Kitabın Anahtar Kitaplar'dan yapılan üçüncü, dördüncü ve beşinci baskıları, herhangi bir değişiklik ve ekleme olmaksızın art arda tükendi. Dördüncü ve beşinci baskılar, üçüncü baskının tıpkıbasımları olduklarından, bu baskılar için önsöz yazmadım.

Bu baskıda terimlerle ilgili birkaç değişiklik yaptım ve bazı yerlerde açıklayıcı birkaç cümle ekledim.

Kitap, ikinci baskıdaki eklerden sonra ilk kez, yeni eklerle genişletildi. Eklenen filozof metinleri, "Romantizm ve Eleştirel Tarih Biliminin Başlangıçları; Tarihsel İdeler Kuramı: Niebuhr, Ranke, Humboldt – Ernst Cassirer" ve "Tarih Yazıcılığının Temelleri Olarak Politik ve Anayasal Teori: Mommsen – Ernst Cassirer"dir.

Karşıyaka, İzmir
Haziran 1998

YEDİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

İnkılâp Kitabevi yayını olarak yayımlanan bu yeni baskı dolayısıyla kitap tümüyle yeniden gözden geçirildi. Eski baskılarda bölüm sonlarına konulan notlar, bu baskıda sayfa altlarına alındı. "Kaynaklar"a, Türkçede son yıllarda yayımlanan bazı kitaplar eklendi. Yabancı terimlerin bazılarına daha önceki baskılarda karşılık olarak konulan Türkçe terimlerin yerine daha yerleşik hale geldiği görülen diğer karşılıkları konuldu. Metin gözden geçirilirken bazı yeni yazım kurallarına uygun değişiklikler yapıldı.

Kitabın gördüğü ilgi, bundan sonraki muhtemel yeni baskıda genişletme ve eklemeler yapma (belki kitabı iki cilt halinde yayımlama) konularında yeterince teşvik edicidir.

Karşıyaka, İzmir
Kasım 2000

DOKUZUNCU BASKIYA ÖNSÖZ

Kitabın bu yeni baskısı baştan sona yeniden gözden geçirildi. Yazım ve dizgi hatalarının en aza indirilmesine çalışıldı. Bunun sağlanmasında sevgili öğrencim, meslektaşım Güçlü Ateşoğlu'nun özel bir çabası oldu. Kendisine teşekkür ediyorum.

Gökova, Akyaka
Nisan 2006

ONUNCU BASKIYA ÖNSÖZ

Kitabın bu baskısında içerikte herhangi bir değişiklik yapılmamakla birlikte Say Yayınları kitabı bütünüyle gözden geçirerek yeni bir düzenleme

yaptı. Bu yeni baskının Say Yayınları tarafından yapılmasından memnuniyet duyduğumu ayrıca belirtmek isterim.

İstanbul
Ocak 2010

GİRİŞ

"Tarih Felsefesi" sözcüğü, "tarih" sözcüğünün çifte anlamına göre içerik kazanan bir sözcüktür. "Tarih" sözcüğü, hem geçmişte kalan insani ve toplumsal olaylar topluluğunu, yani *yaşanmış geçmiş*i adlandırmada kullanılır hem de bu sözcükle, bu yaşanmış geçmişi konu edinen bilim, *tarih bilimi* kastedilir. Kimi filozoflar, eskiden beri bu konuda iki Latince terimle bu ayrımı yapagelmişlerdir. Geçmişte kalan insani-toplumsal olaylar olarak tarihe *res gestae*; bu olayları konu alan disiplin ya da bilime de *historia rerum gestarum* demişlerdir. Ama filozofların birçoğu da hem yaşanmış geçmişi adlandırmada hem de bu geçmişi konu alan disiplini anmada sadece *historia* (tarih) sözcüğünü kullanmışlardır. Bugün de sözcüğü, bu çifte anlamlılığı içinde kullanmaya devam ederiz.

"Tarih" sözcüğünün çifte anlamlılığına koşut olarak, "tarih felsefesi"nden de iki şey anlaşılır: 1. *Yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi*. 2. *Tarih biliminin felsefesi*.

Birinci anlamıyla tarih felsefesine, geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp insanlığın tüm yaşanmış geçmişine, yani "dünya tarihi"ne yönelen bir felsefe uğraşı olarak bakabiliriz. Bu uğraşı, giderek tüm insanlık tarihine yönelik bir üst-bakış edinmeye, hatta tüm insanlık tarihi hakkında kapsayıcı olmak isteyen bir felsefe sistemi

kurmaya kadar gider ve tüm insanlık tarihi, bu türden *felsefe sistemleri* ışığında açıklanmaya çalışılır.

İkinci anlamıyla tarih felsefesi ise, tarih biliminin ve tarihçinin bilgi elde etme etkinliğini sorgulayan, tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri eleştiren ve giderek tarihsel bilginin nitelik, hatta olabilirliğini çözümleyen bir tarihsel bilgi eleştirisidir.

İkinci anlamıyla tarih felsefesi, yani tarih biliminin felsefesi, binyıllara varan kökleri olmakla birlikte, bir felsefe disiplini olarak ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkabilmiştir. Özellikle Johann Gottfried Herder'e bağlı kalmış olan Alman Tarih Okulu'nun çalışmalarıyla büyük bir gelişme gösteren tarih bilimi, yüzyılın ortalarından sonlarına doğru, Wilhelm Dilthey'ın "tin bilimleri"ni temellendirme çabaları sırasında esaslı bir eleştiriden geçirilmiş ve Dilthey, tin bilimlerini, büyük ölçüde Alman Tarih Okulu'nun tarihçiliğinde somutlaşan tarih bilimi örneğinden etkilenerek temellendirmek istemiştir. O zamandan beri, tarih biliminin felsefesi olarak bir tarih felsefesinin kurulup geliştiği söylenebilir.

Aslında birinci anlamıyla, yani geçmişi (çoğu kez) bütünüyle anlayıp açıklama savındaki tarih felsefeleri alanı olarak *geçmişin felsefesi* ile *tarih biliminin felsefesi*, birbirlerinden açıkça farklı iki yönelime sahiptir. Birincisi, *tüm geçmiş* karşısında filozofların çoğu kez "evrenselci" bakışlar altında yaptıkları bir felsefe iken; ikincisi, tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak isteyen bir *bilim felsefesi* ve bir *metodoloji eleştirisi*dir. Ama bu iki tür tarih felsefesi, yine de birbirlerine çok sıkı biçimde bağlıdırlar. Bir kez şurası açıktır ki her iki yönelim de "tarihsel olayların bilinebilir olduğu" gibi bir varsayıma muhtaçtır. Böyle bir varsayım olmaksızın, her iki tür etkinliğin de varoluş nedenleri ortadan kalkar. Ama birinci türden tarih felsefesi, yani *geçmişin felsefesi*, çoğu kez, tarihte "tarihin felsefi anlamı" diyebileceğimiz bir genel anlam bulunduğu gibi bir başka varsayımla da hareket ederek, yine çoğu kez, geçmişi, tüm insanlığın geçmişini, bir "bütün" olarak açıklama girişimleriyle doludur. İkinci türden tarih felsefesi, yani *tarih biliminin felsefesi* ise, özellikle günümüzde, birinci türden tarih felsefesi karşısında belli bir *septisizm* içindedir. Bir bilim felsefesi olarak bu ikinci tarih felsefesi için, birinci ve geleneksel anlamıyla tarih felsefesinin ürettiği "genel felsefi tarih yorumları" büyük ölçüde sorunsal kalmaktadır. Ama öbür yandan, *tarih biliminin felsefesi* de bir disiplin olarak dayandığı

temel ve eleştirel görüşlerin pek çoğunu, “genel felsefi tarih yorumları” yapmış olan filozoflardan miras almıştır. Başka bir deyişle, tarih biliminin felsefesi de ortaya çıkışı ve gelişimi bakımından, birinci türden tarih felsefesinin içinden gelen bir disiplindir. Bu bakımdan her iki tür tarih felsefesi arasında, ikincisinde bazen görülen aşırı bağımsızlaşma isteğine rağmen, kopmaz bir bağ vardır.

Öbür yandan günümüzde tarih biliminin felsefesinin giderek genişleyen bir düzlemde çalıştığı ve bu düzlemden kalkarak birinci anlamıyla tarih felsefesine yoğun eleştiriler yönelttiği görülmekle birlikte; yine günümüzde birinci anlamıyla tarih felsefesinin eskiyi aratmayacak bir yoğunlukta sürdürülegeldiği saptanabilir. Bilim felsefesi açısından septik bir bakış altında eleştiri konusu olan bu türden tarih felsefesinin yine de yoğun biçimde sergilenmeye devam etmesinin nedeni ise, bize göre, *geçmişin* ve bu arada bağlı olarak *geleceğin*, insan için, Kant’ın dediği gibi, sormaktan ve yanıt aramaktan vazgeçmeyeceği konular olmalarıdır. İnsanların *geçmiş-şimdi-gelecek* üçlemesi içinde, en sıradan ifadesiyle, “Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” türünden sorulara yanıt getirme girişimlerinin hiç dinmediği görülür. Sade bir gözle baktığımızda, böyle bir sorunun ilk bölümüne (“Nereden geldik?”) elden geldiğince bir yanıt getirme uğraşımızı sürdürüyorsak da sorunun son bölümüne (“Nereye gidiyoruz?”) getirebileceğimiz doyurucu nitelikte hiçbir “tam yanıt” yoktur. İşte geleneksel tarih felsefesinde karşılaştığımız “tarih felsefeleri”nin büyük çoğunluğu, bu türden sorulara yanıt verme ihtiyacının ürünleri olmuşlardır. Ama bu türden sorulara verilen yanıtlar çok çeşitli olduğu gibi kendi aralarında da çoğu kez karşıtlık içindedirler. Bazı yanıtlara göre, tarihte bir erek vardır ve bu ereği geçmişe bakarak saptayabilirsek, geleceği de önceden görebilir, gelecek hakkında *öndeyiler* (*Predictions*) ve *önbililer* (*Prognosen*) ortaya atabiliriz. Bazı yanıtlar ise, tam tersine, tarihte tam bir *ereksizlik* olduğunu ve bu yüzden gelecek hakkında konuşamayacağımızı belirtirler. Kimi filozoflar tarihte tam bir *ilerleme* olduğunu söylerler; kimileri ise tarihte belli dönemlerde adına *ilerleme* diyebileceğimiz bir gelişme olsa bile, tarihin *tümüyle* ilerleyen bir süreç olduğunu söyleyemeyeceğimizi anlatırlar. *İlerleme* ve *ereklilik* çoğu filozofta bir aradadır ve onlar tarihi *çizgisel* olarak bir ereğe doğru ilerleyen bir süreç

olarak görürler; başka bazıları ise, tam tersine, tarihte belli dönemlere göre devinip duran bir *döngüsel* süreç olduğunu iddia ederler vb.

Tüm bu yanıtları birbirleriyle bağdaştırma olanağı ise hiçbir zaman tam olarak yoktur ve tarihe çoğu kez bir "bütün" olarak bakan bu çabaların tarihte bulduklarını iddia ettikleri "tarihin genel felsefi anlamı"nın ne olduğu, bu yüzden hep sorunsal kalır. Ne var ki bir sorunun ("tarihin genel anlamı") çözülemezliğini kavramış olmak, o sorunun insan düşüncesinden sökülüp atılması için bir bahane olamaz. Hele bu sorun, doğrudan doğruya insanın kendi yaşamına ve geçmişine ait bir sorun ise. Bu yüzden insan düşüncesinin felsefe tarihinin çoğu döneminde "tarihin felsefi anlamı" gibi bir soruna gösterdiği ilgi daima çok yoğun olmuştur. Geçmiş hakkındaki bilgimizin eksikliği geçmişe anlam verme çabalarını zaman zaman (günümüzde olduğu gibi) bir ölçüde dizginlese de hiçbir zaman tam olarak engelleyemiyor. En kuşkucu filozoflarda, hatta geleneksel anlamıyla tüm "geçmişin felsefeleri"ni, tüm "tarih felsefeleri"ni yadsıyan filozoflarda bile tarihe bir anlam verme çabasına rastlanabiliyor. Hatta ve hatta, tarih biliminin felsefesiyle yetinmek isteyen bilim felsefecilerinde bile, değişik bir boyutta da olsa, bazı "genel tarih yorumları"na başvurulduğu saptanabilir. Zaten çoğu kez, aynı filozofta her iki yönelimi, yani "geçmişin felsefesi" ile "tarih biliminin felsefesi"ni bir arada görmek olanaklıdır.

Biz felsefede kendimize, öncelikli felsefe alanları olarak mantık, bilgi teorisi ve bilim felsefesi alanlarını seçmiş bir kişi olarak, birinci anlamıyla değil, ikinci anlamıyla bir tarih felsefesinin, yani tarih biliminin felsefesinin izinde yürümek istiyoruz. Ama başından beri belirtmeye çabaladığımız gibi, tarih biliminin felsefesi ancak geleneksel anlamıyla tarih felsefesinin içinden çıkmış bir disiplindir ve bu nedenle birinci anlamıyla tarih felsefesi üzerinde yeterli bir bilgisel donanıma sahip olunmadan tarih biliminin felsefesine geçmek de olanaksızdır.

İşte, bu *çalışmanın ilk amacı*, birinci anlamıyla tarih felsefesi içinden ikinci anlamıyla tarih biliminin felsefesine nasıl geçildiğini betimlemektir. Ancak, çalışmamız felsefe tarihindeki "geçmişin felsefesi" olarak tüm tarih felsefelerini kuşkusuz ki ele alamamıştır ve zaten "tarih felsefeleri tarihi" yapmak gibi bir amacı da yoktur. Bu yüzden, çalışmamızın ilk amacı, yine de önemli tarih filozoflarını ve tarih felsefelerini atlamamaya çalışarak, onları kısa ama özlü olmasına gayret edilen bir tutumla tanıtmaya yöneliktir

ve bu tanıtma ışığında özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu "tarih felsefeleri"nden "tarih biliminin felsefesi"ne nasıl geçildiğini az çok gösterebilmektedir.

Çalışmanın ikinci amacı ise, sistematiktir. Bu ikinci amaç açısından çalışmamız, bilgi kuramı ve bilim felsefesi bakımından tüm "tarih felsefeleri"nde ortak bir sorun olarak ortaya çıkan bir temel sorunu, bu tanıtma sırasında hep izlemek istemiştir. Bu temel sorun şudur:

Antikçağda özellikle Aristoteles'in koyduğu bir *theoria-historia*, *felsefe-tarih*, *akıl-deney*, *ratio-empeiria* karşıtlığı vardır. Antikçağ, felsefeyi, daima değişmez, kalıcı, genel (ve evrensel) olan şeyin bilgisi peşinde koşan bir *rasyonel etkinlik, bir teori* (*theoria*) *etkinliği* saymış; deney bilgisini, ister doğrudan algılama yoluyla elde edilen gözlem bilgisi anlamında *empiri* (*empeiria*), isterse insani-toplumsal olayların haber alınması yoluyla elde edilen bilgi anlamında *historia* olarak, bu rasyonel ve teorik etkinliğe karşıt bir yere koymuştur. Deney alanı, *empeiria* ya da *historia* olarak, bir *rastlantısallıklar*, *düzensiz* ve *bireysel* oluşlar alanıdır ve bu yüzden bu alanla ilgili bilgimiz hiçbir genelgeçerlik taşımaz. Yani *varlık-oluş* karşıtlığı, varlığın bilgisi ile oluşun bilgisi arasındaki karşıtlığı da getirmiştir. Platon *empeiria* ya da *historia* olarak oluşun bilgisine *sanı bilgisi* (*doxa*), Aristoteles *çokluk bilgisi* (*polyhistorie*) adını verir ve çokluğun, sanının değil, *birlik*'in ve *hakiki bilgi*nin (*episteme*) peşindeki felsefe için deney alanının konu olamayacağını belirtirler. Böyle olunca da *felsefe* ile *tarih*, *theoria* ile *historia*, *theoria* ile *empeiria* birbirlerine karşıt hale gelirler. Ortaçağ bu karşıtlığı aynen devam ettirir. Yeniçağ ise, Francis Bacon'la birlikte, *theoria* etkinliğinin salt rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceğini, bu etkinliğin *empeiria*'ya dayanması gerektiğini vurgular ve yeniçağın bu girişimiyle çağdaş "doğa bilimleri", yani deney ve gözleme dayalı olarak çalışan "bilim" (*scientia*) ortaya çıkar. Ama yeniçağ da *theoria-empeiria* karşıtlığını kaldırmakla birlikte, tıpkı antikçağ ve ortaçağ gibi, *theoria-historia* karşıtlığını devam ettirir ve "tarih" denen uğraşı alanını "bilim" sınıfına sokmaz. *Theoria-historia* karşıtlığı, ancak 19. yüzyılda esaslı olarak ele alınıp aşılmaya ve giderilmeye çalışılır. Bu aşma denemesi ise, çok büyük ölçüde Alman felsefe geleneği içinde iki ana

yönelim doğrultusunda gerçekleştirilir. Birinci yönelim, Alman İdealizmi'nin yönelimidir ve burada felsefe-tarih karşıtlığı, felsefenin tarihi tümüyle kavrayabileceği varsayımından hareketle aşılmak istenir. İkinci yönelim ise, Herder'den başlayıp Alman Tarih Okulu üstünden Dilthey'a kadar uzanan bir yönelim olarak, felsefe-tarih karşıtlığını, tarih denen disipline, "doğa bilimi"nden farklı bir "bilim" olarak bakmak ve bu bilimin dayanacağı ilke ve yöntemlerin doğa biliminin dayandığı ilke ve yöntemlerden ayrılığının altını çizme yoluyla aşmak ister.

Böylece, antikçağın koyduğu *theoria-historia* karşıtlığı, binyıllar boyunca devam eden ve günümüzde de aşılmak istenen bir karşıtlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, bu karşıtlık, tarih filozoflarının hep değişik biçimlerde aşmaya çalıştıkları temel ve köklü bir sorun olarak, tüm tarih felsefelerinde karşımızdadır. İşte çalışmamızın ikinci esaslı amacı, tarih felsefelerini bu karşıtlık karşısındaki tutumlarıyla da betimlemek olmuştur.

Bu haliyle çalışmamıza, daha geniş bir çalışmanın birinci kısmı ya da hazırlık kısmı gözüyle de bakılabilir; çünkü biz bu çalışmada tarih biliminin felsefesinden çok, bu felsefe disiplininin ortaya çıkışını ve gelişme aşamalarını izlemekle yetiniyoruz. Daha önce "Tarihsel-Toplumsal Bilimlerin Teorik Temelleri" başlığı altında bir ölçüde "tarih biliminin felsefesi"ne ilişkin konulara da yer vermiştik. (Bkz. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ders teksiri, 1981.) Bu çalışmanın devamı olarak düşündüğümüz bir yeni çalışma, sözü edilen teksirimizde dar bir kapsam içinde ele alınan konuları daha geniş bir biçimde yeniden işlemeye yönelik olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİKÇAĞ VE ORTAÇAĞDA TARİH KAVRAMI

Antikçağda "Historia"nın Çifte Anlamı

"Tarih" sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları (Lat. *historia*, İt. *storia*, Fr. *historie*, İng. *history*, Alm. *Historie*) Grekçe *istoria*, *istorein* sözcüğünden gelir. Sözcük İyon lehçesinde "bildirme", "haber alma yoluyla bilgi edinme" anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün görerek, tanık olarak bilme anlamlarının yanı sıra, çok daha geniş bir anlam içeriğiyle fizik, coğrafya, astronomi, bitki ve hayvan bilgisi ve hatta giderek "doğa bilgisi"ni kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Örneğin Platon, sözcüğü İyonyalı doğa filozoflarının ve özelikle de Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in doğa hakkındaki düşüncelerini aktarırken, geçmişte kalmış düşünceleri haber verme anlamında kullanmıştır. Ama *istoria*'dan, bir de açıklama olanağı (o an için) bulunamayan ve bu bakımdan ya olağanüstü ya da olağandışı sayılan güneş tutulması, mıknatıs gibi doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi de anlaşılmıştır. Bu anlamıyla *istoria*, bir genel açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, "tanık olunan" (*istorein*) olayların bilgisine verilen ad da olmuştur.[1] Tıp alanında da *istoria*'nın,

“haberdar olunan şeylerin bilgisi” olarak *empeiria*’dan, yani doğrudan gözlemden ayrı tutulduğu görülür. Tıp alanında *istoria*, bir deney hakkında elde bulunulan bilgiler, yani aynı deneyle ilgili olarak geçmişte yapılmış deneylerin bilgisi, bir deney birikimi bilgisi olarak anlaşılmıştır. Örneğin bir hastalığın seyri ya da bir ilacın etkisi hakkında geçmişten gelen deneylerin bilgisi gibi.

Istoria sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamıyla sınırlamayıp insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Herodotos’un kullandığı görülür. Herodotos, yazdığı kitaba *istorias apodeiksis*, yani “tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatılması” adını vermiştir.[2] O, böylece *istoria* terimini ağızdan ağza aktarılan veya bizzat yaşayarak tanık olunan insani-toplumsal olaylar hakkında da kullanmış oluyordu ki, *istoria* insani-toplumsal olayları aktarma ve kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamını ilk kez kazanmış bulunuyordu. Daha sonra ise Thukydides, *istoria* sözcüğünden sadece bir aktarma ve kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insani-toplumsal olayları *değerlendirme* ve *yorumlama* etkinliğini de anlayacaktır.

Herodotos ve Thukydides’le birlikte *istoria* sözcüğü Grek düşüncesinde bir çift anlamlılık kazanmıştır ki, bu çift anlamlılığın daha sonra 18. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği görülür. Yani *istoria*, hem doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi (ki Aristoteles, sözcüğü *empeiria*’yı da içerecek biçimde kullanmıştır) hem de insani-toplumsal olaylar hakkındaki *haber-bilgi* olarak anlaşılmıştır.

Felsefi açıdan *istorik* bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine ise Herakleitos’ta rastlanır. Ne var ki Herakleitos, Herodotos ve Thukydides’ten önce yaşamış olduğundan, *istoria*’yı birinci anlamıyla tanıyordu. O, birinci anlamıyla *istoria*’yı ve istorik bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak *logos*’tan ayırır ve istorik bilgiye *çokluk bilgisi* der. Ona göre felsefenin konusu hakiki bilgidir. O, çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki “birlik”in bilgisine, *logos*’a yönelir. Daha sonra Aristoteles, binyıllar boyunca etkili olacak bir ayrım yapacak, hem birinci hem de ikinci anlamıyla istorik bilgiyi hakiki bilgiden, akıl bilgisinden ayıracaktır.

Aristoteles, birinci anlamıyla, yani doğal olayların bilgisi olarak *istoria*'yı, *empeiria*'yı da içerecek biçimde kullanır. İkinci anlamıyla *istoria*'ya ise *tarih yazıcılığı* (historiyografi) adını verir ve onu *Retorik*'inde ve *Poetika*'sında bir edebiyat türü olarak şiir sanatının altına koyar. Çünkü şiir sanatı hayal gücü (*phantasia*) yoluyla da olsa bir "genellik" peşindedir; oysa tarih yazıcılığı *bireysel*, *rastlantısal* insani olayları edebi bir dille anlatırken asla böyle bir "genellik"e ulaşamaz.[3] Herakleitos gibi Aristoteles için de her iki anlamıyla *istoria*, felsefe bakımından önemsizdir ve hatta felsefeye karşıttır. Bu karşıtlık, "genel olan"la uğraşan *theoria* (teori) etkinliği (ki ana örnek felsefedir) ile "bireysel-rastlantısal olan"la uğraşan *istoria* etkinliği arasında giderilemez türden bir karşıtlıktır.[4] Aristoteles için doğal ve toplumsal olaylara yönelik bilgi, ister birikim bilgisi isterse doğrudan gözlem bilgisi (*empeiria*) halinde olsun, hiçbir "genel"e vardırmaz. "Genel"e ancak akıl yoluyla, rasyonel düşünmeyle varılabilir. Bu yüzden doğa araştırmasının da, tarih yazıcılığının da bize sunabileceği bilgi, Herakleitos'un dediği gibi, çokluk bilgisi (*polyhistorie*) olarak kalır.

Antikçağın Tarih Anlayışı Üstüne Bir Yorum

Kimi felsefe tarihçileri tüm 19. yüzyılı ve bir bölümüyle 20. yüzyılı "tarih yüzyılları" sayarlar ve bu yüzyıllarda felsefe etkinliğinin çok büyük bir oranda tarihe yöneldiğini belirtirler. Bu açıdan bakıldığında, antikçağın felsefe ile tarih arasına koyduğu karşıtlık modern insana yadırgatıcı gelebilir. Bu yadırgama, antikçağın genel düşünce tablosunun ana çizgilerinin saptanmasıyla giderilebilir. Biz burada bu tablonun ana çizgilerini ve bu ana çizgilere göre oluşan antikçağın tarih anlayışını, bir 19. yüzyıl filozofu olan ve ileride tin bilimlerinin temellendirilmesinde Wilhelm Dilthey'ı önemli ölçüde etkilediğini göreceğimiz Paul Yorck von Wartenburg'un yorumu ışığında ele alacağız.

Wartenburg'a göre Herakleitos'tan Aristoteles'e kadar tüm Grek düşüncesinde hakiki bilgi (*episteme*)-istorik bilgi (*doxa*) ayrımını bulmak olanaklıdır. Çünkü Greklerin tüm düşünce ve etoslarına (*ethos*) egemen

olan temel kavrayış biçimi, doğada olduğu kadar insani-toplumsal yaşamda da bir “genel düzen” olduğu inancına dayanıyordu. Grekler için doğa, düzenli bir oluşum, bir “kozmos”tu. Bu yüzden felsefi ilgi de daima kalıcı ve temel olan şeylere ve bunların değişmez niteliklerine yönelikti. Öyle ki felsefe, varoluş nedenini ancak kalıcı ve temel şeylerin bilgisine yönelmede bulabilirdi. Özellikle Platon ve Aristoteles’te felsefe, “çokluk bilgisi” olarak doğrudan gözlemi de (*empeiria*) kapsayacak biçimde *istoria*’dan, yani modern terminolojide “deney bilgisi” olarak sözünü ettiğimiz şeyden ayrı tutulmuştu. Greklerin gözünde insani-toplumsal yaşam, doğal yaşamın bir uzantısı, ama bir “rastlantısal uzantı”sıydı. Gerçi hem Platon hem de Aristoteles, devlet biçimlerini tipleyen (aristokrasi, oligarşi, demokrasi vb.) bir öğreti geliştirmişlerdi. Ne var ki burada bu devlet tipleri aslında biricik, tek, hakiki bir devlet formunun çözülmüş görüntüleriydiler. Özellikle Aristoteles’te bu devlet tiplerinin hiçbiri “yetkin” değildi; olsa olsa birbirlerine göre daha iyi-daha kötü olarak nitelendirilebilirlerdi. Ama Aristoteles’te bu devlet tipleri, maddeye yaklaşmaları bakımından yetkinleşemeseler de yine “form” idiler. Bu nedenle de Wartenburg’un sözleriyle “yeni hiçbir şey içermeksizin” her zaman geçerliklerini korurlardı. Yine Wartenburg’a göre, “insani olayları doğal süreçlermişçesine yorumlayan bu tablo, döngüsel bir tabloydu.” Bu döngüsel süreç içinde insanlar, örgütlü toplumlar halinde yaşadıkları sürece, bu devlet tiplerinin birinden öbürüne dönenip dururlardı. Bu nedenle Grekler için *geçmiş* ve *gelecek*, bu formların tekrarlanıp durduğu, gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutlarıydı. Yani insanların ve toplumların geçmişleri de, gelecekleri de bu formlar çerçevesinde rastlantısal olarak dönenen, bir *sürekliliği* olmayan şeylerdir. İnsani-toplumsal yaşam, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişimi olmayan bir yaşamdı. Bu yaşam, belli devlet formları çevresinde rastlantısal olarak dönenen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaretti. Kısacası Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreçti. “Tarih tekerrürden ibaretti.’’[5]

Latin Antikçağı da *istoria* sözcüğünü “historia” olarak aynen alıp Greklerin koyduğu *theoria-historia* ayrımını benimsemiştir. Romalılar için de *historia* bir edebi türdür ve olayları yıllara göre kaydetme işi (*annale*) ile

tarih yazıcılığı (historiyografi) arasında edebi ölçütlere göre bir ayrım vardır. Annalistler; olayları yıldan yıla kaydeden memurlar, vakanüvisler olarak görülürken, tarih yazıcıları edebiyatçı sayılırlar. Örneğin Cicero için tarih yazıcıları (historiyograflar) insanlara geçmişten "ders" (kıssadan hisse) çıkartan kişilerdir.

Ortaçağ: Döngüsel Tarihten Çizgisel Tarihe Geçiş

Wartenburg'un yaptığı saptamaların önemi şuradadır: Bundan sonraki sayfalarda görülebileceği gibi, Batı düşüncesinde antikçağın koyduğu felsefe-tarih karşıtlığı bir yandan korunurken öbür yandan bu karşıtlık hep aşılmaya çalışılacak ve hatta antikçağın tanımadığı bir felsefe alanı ortaya çıkacaktır.

Yine Wartenburg'a göre, Batı düşüncesinde bir "tarih felsefesi"ni olanaklı kılan en önemli etmen, "tarih" kavramının Hıristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlamadığımız yeni bir anlam içeriği kazanmış olmasıdır. Grek düşüncesinde insani *geçmiş*, bir edebi tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, *şimdi* ve *gelecek* ile *sürekli ve nedensel* bir ilişkisi yoktu. Geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi tamamen *fiziksel* içerikli zaman kesitiydi. İnsani-toplumsal yaşam da aynı *fiziksel zaman* içinde geçmekteydi. Nasıl ki "kozmos" olarak doğada belli bir döngüsel düzen vardıysa, insani-toplumsal yaşamda da her ne kadar doğanın "rastlantısal uzantısı" sayılsa da ister geçmişte isterse gelecekte olsun, yine belli devlet tiplerine (formlara) göre biçimlenen döngüsel bir düzen vardı. İşte Wartenburg'a göre, Yahudilik ve Hıristiyanlık, insani-toplumsal yaşama ilişkin olarak, antikçağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışı getirmiştir ki; bu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm "tarih felsefeleri"ne sinmiş olarak her dönemde karşımıza çıkacaktır.[6]

Eski Ahit (*Tevrat*), evrenin ve insanın yaradılışını tek bir Tanrı'ya bağlar. Bu Tanrı (Yahve), yeryüzünde yaşayan kavimlerden birini, Yahudi kavmini, kendi iradesini gerçekleştirecek kavim olarak *seçmiştir*. Bu seçilmiş kavim,

Tanrı tarafından sınanmaktadır ve gelecekte yine Tanrı tarafından yargılanacaktır. Bu kavmin geçmişte, şimdi ve gelecekte yapmış olduğu, yapmakta bulunduğu ve yapacağı eylemler, *en sonunda* Tanrı adlı bir yargıç önünde ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır. Öbür yandan, Tanrı'nın bu kavme gönderdiği kitapta (*Tevrat*) bu halkın geçmişi, yani tarihi anlatıldığı gibi, bu kitabın sözel anlatımı (*lektura*, lafz) içinde geleceğe ilişkin "haberler" de bulunuyordu. Böylece bu kavim, geçmişi hakkında olduğu kadar geleceği hakkında da düşünebilir duruma gelmekteydi. Yani *zaman*, bu kavim için, Greklerin fiziksel zamanından önce, insanın belli bir son anda ödül veya ceza alacağı, başlangıcı ve bitimi olan ve en önemlisi, bu başlangıçtan bitime kadar süreklilik ve gelişime sahip bir zaman oluyordu. İnsan başlangıcı ve bitimi olan böyle bir zaman içinde Tanrı tarafından belli bir *erek*le, yani tanrısal kutsama ve kurtuluşa (inayet, *Gratia*) ulaşma ereğiyle yaratılmıştı ve insanın bu ereğe ulaşabilmesi için geçmişi kadar geleceğini de gözetmesi, geçmişi ve geleceği bir arada düşünmesi gerekiyordu.

Wartenburg'a göre, daha sonra Hıristiyanlığa da geçen bu özel ve yeni zaman anlayışı, yani belli bir ereğe göre yönlenmiş, başlangıcı ve bitimi olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen bir zaman anlayışı, teolojinin Batı düşüncesine bıraktığı sürekli bir miras olarak, *tarihsel zaman*dan başka bir şey değildir. Yine Wartenburg'a göre, "geleceğe yönelik bir beklentiyle geçmişi tanıma ve bilme" anlamında bir *tarih bilinci* de ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiş oluyordu.[7]

Kuşkusuz, bir dinsel inanç olarak, insanların yaşarken yaptıklarının belli bir son'da bir kutsal güç tarafından ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı, yani bir *Tanrı mahkemesi* önünde yargılanacakları düşüncesi sadece Yahudilikten kaynaklanmış değildir. Daha MÖ 3000 yıllarında Mısırlıların Ölüler Kitabı'nda, ölülerin "öbür dünya"da (ahiret) yargılanacakları belirtilir. Ama bu yargılama hemen ölümden sonra gerçekleşir. Oysa Hıristiyanlık ve Yahudilik ve daha sonra da İslamiyet, tüm insanlığın topluca yargılanacağı bir son an (kıyamet) anlayışı getirerek, Mısırlılardan sonra Greklerde de rastlanan "öbür dünya" (Hades ülkesi) anlayışından ayrılmakla, tarihsel zaman bilincini getirmiş oluyorlardı. Gerçekten de bu üç dinin kendi kitaplarını (*Tevrat*, *İncil*, *Kuran*) sadece

kutsal kitaplar saymakla kalmayıp onları aynı zamanda tarih kitapları olarak gördükleri saptanabilir. Öbür büyük dinlerde, örneğin Budizm ve Hinduizmde tarihsel zaman anlayışına rastlanmaz. Bu dinlerde Tanrı çeşitli durum ve anlarda kendini insanda duygu ve düşünce olarak gösteren (Nirvana), her zaman yeniden doğan bir güçtür ve bu niteliğiyle o, kendisini bu dünyada da gösterebilir.[8]

Hıristiyanlık, bir kavim dini olan Yahudilikten bir evrensel din çıkarmak isterken, Tanrı'yı sadece seçilmiş bir kavmin Tanrısı değil, tümüyle "insanlık"ın Tanrısı yapmaktaydı (aynı şeyi daha sonra İslamiyet de yapacaktır). Böylece insani zamanlılık, bir kavme bahşedilmiş özel bir süreç değil, tüm insanlığı kapsayan bir sürece dönüşmüş oluyordu. Bu bakımdan Hıristiyanlık iki bakımdan *tarihsel* bir din oluyordu: Bir kez bu din kendini belli bir dinin, Yahudiliğin gelişim çizgisi içinde ortaya çıkan ve sonradan ondan ayrılan, yani belli bir zaman süreci içinde, "zaman içinde" gelişip serpilen bir din olarak görüyor, böylece kendisinin bir *tarihi* olduğunu kabul ediyordu. İkinci olarak, bu dinin temel inancına göre, Tanrı'nın oğlu İsa (Christus) belli bir zaman noktasında yeryüzünde kendisini bir beden, cisimsel bir şey olarak göstermiş, sonradan havarilerin düzenlemesinden geçmiş haliyle kutsal kitabı (*İncil*) bırakmıştır insanlara ve o gelecekte yine bir beden, cisimsel bir şey olarak yeryüzünde görünecektir (bedenlenme, *inkarnation*). Böylece Hıristiyanlık, tüm "insanlık"ı, başı sonu olan bir zaman kesiti içinde düşünmüş oluyordu ki bu, "tüm insanlık"ı, yine insana özgü bir zamanlılık boyutu, yani *tarihsel zaman* içinde görmek demekti. Öyle ki insani gerçeklik tümüyle tarihsel bir gerçeklik, insanın kendisi de bir tarihsel varlık olarak anlaşılmış oluyordu.[9]

Augustinus: İlk Tarih Filozofu

Yukarıda Hıristiyanlığın, insani gerçekliği tümüyle tarihsel bir gerçeklik olarak anladığını söyledik. Ne var ki ilk Hıristiyan teologlar (Kilise Babaları), örneğin Origenes, antikçağın etkisi altındadır. Origenes'e göre evren belli bir anda yaratılmamıştır; Tanrı'nın sonsuz bir yaratmasıdır. İnsan

ruhu ya da sadece ruh, öncesiz ve sonrasızdır; bu dünya ile başka dünyalar arasında gidip gelir. Bu dünya, ruhun gidip gelmeler sırasında düştüğü bir yerdir ve ruh bu dünyada günahlarından arınarak kurtuluşa erebilir. Görüldüğü gibi Origenes, burada Platon'un *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarındaki ruh anlayışına bağlıdır ve en önemlisi, Hıristiyanlığı antikçağın döngüsel tarih anlayışı altında anlamaktadır.

Aslında Hıristiyanlığın yukarıdan beri sözünü ettiğimiz tarih anlayışını temellendiren kişi, Aurelius Augustinus (354-430) olmuştur. Öyle ki onun, Hıristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı tüm ortaçağ boyunca Hıristiyan Kilisesi'nin resmi anlayışı olacaktır.

Augustinus'a göre Tanrı *zamanın dışında* (öncesiz-sonrasız), ama onun yarattığı her şey *zamanın içinde*dir (önceli-sonralı). Zaman ise, artık var olmayan *geçmiş*, bir boyuttan yoksun *şimdi* ve daha var olmamış *gelecek* arasında bulunan ve bu yüzden ancak *şimdi* yaşamakta olan kişinin *anımsaması* (geçmiş) ve *beklentisi* (gelecek) dolayısıyla anlam kazanan bir şeydir. Tanrı insanı özgür yaratmıştır; ama insan, güdüleri ve gururu yüzünden Âdem'den beri hep *günah* işlemiştir. O, soyundan gelen günahla hep *kötü*ye yönelmiştir ve onu ancak yine Tanrı'nın inayeti (*Gratia*) kurtarabilir. Tanrı'ya sığınan insan, Tanrı'nın adaletine (*Justus Dei*) göre ceza veya ödül alacaktır. Ödül, günahtan kurtuluştur ve ceza görecek olanlar ile kurtulacak olanlar, Tanrı tarafından *önceden belirlenmişlerdir* (*prodestinatio*). Tanrı'nın oğlu İsa "seçilmiş" olanlara kurtuluşu getirmek için yeryüzünde cismen görünmüştür (*Inkarnation*). İsa böylece tüm insanların topluca Tanrı önünde yargılanacakları Tanrı mahkemesine, *Eskaton*'a çıkacakları kıyamete kadar olan süreci de başlatmıştır.[10]

Augustinus böylece antikçağın, izleri Origenes'te de görülen döngüsel tarih anlayışını artık, tüm ortaçağ boyunca bir daha dirilmemecesine yıkmış oluyordu. Tarih tekerrürden ibaret olmuyor, tam tersine bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu *bir defalık bir süreç* olarak anlaşılıyordu. Bu *bir defalık süreç*, yani tarih, ilk günahtan (Âdem'den) İsa'nın *mesih* (kurtarıcı) olarak görünüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden kıyamete ve Tanrı mahkemesine, *Eskaton*'a kadar sürecektir. (Karl Löwith'in, "Ekler" bölümündeki "Vico" başlıklı yazısıyla karşılaştırınız.)

Augustinus’un teolojik tarih felsefesini onun Tanrı Devleti (*Civitas Dei*) adlı yapıtında daha yakından izlemek olanaklıdır. Tanrı Devleti, gelecekte, bütün kurtulmuş olanların devleti olarak kurulacaktır. Buna karşılık “Yeryüzü Devleti” (*civitas terrana*) kötüye uyanların, yani şeytanın devletidir (*civitas diaboli*). İşte, *tarih* dediğimiz süreç, Yaratılış’tan *Eskaton*’a kadar olan geçittir. Tarih inananların devleti ile inançsızların devleti arasındaki gerilimin, bunların birbirlerinden “ayrılmalarının” sürecidir. Bu süreç kör bir kadere (*Fatum*) göre belirlenmemiştir; tersine, bu süreçte hem doğayı hem de kurduğu devletlerle birlikte insanı belirleyen Tanrı’nın evrensel öngörüsü egemendir. *İnsan türü bir bütündür* (*totus genum humanum*) ve Âdem’den gelmektedir. Ama ilk günahkâr olarak Âdem’le birlikte, Tanrı Devleti ile Yeryüzü Devleti arasındaki gerilim de başlamış oldu. İnsanın amacı, işte bu Yeryüzü Devleti’nde, geleceğin Tanrı Devleti’nin yurttaşı olmayı hak edecek eylemlerde bulunup kurtuluşunu sağlamaktır. Tanrı Devleti yetkindir. Yeryüzü Devleti’nde yaşayan insanlar hiçbir zaman yeryüzünde böyle yetkin bir devlet oluşturamazlar. Ama Tanrı Devleti’ni örnek alarak, Yeryüzü Devleti’nden gittikçe “ayrılan” daha iyi bir devlete yönelebilirler. Bunu da “pagan” antikçağın “döngüsel süreçlere dayalı Tanrısız öğretileri”ni bir yana atıp dünyasal olayları Tanrı Devleti açısından yorumlamakla gerçekleştirebilirler.[11] Çünkü dünyasal olayların içinde geçtiği Yeryüzü Devleti ile kendine özgü, görünmez bir sonsuz hal olarak Tanrı Devleti arasında kesiksiz bir savaş vardır. Ama bu savaş, devletlerarası savaşlar türünden politik bir savaş değildir. Bu savaşın sonunda “ışığın çocukları”nın, yani Tanrı Devleti yurttaşlarının zaferi ve “karanlığın çocukları”nın yenilgisi söz konusudur ki, savaş ancak Tanrı mahkemesinde, *Eskaton*’da son bulacaktır. Sonsuz cehennem azabı ve kurtuluş, orada kararlaştırılacaktır. Bu süreci başlatan da, sona erdirecek olan da Tanrı’dır. İnsanlar bu sürece ancak “iman dolu bir savaş” vererek katılabilirler. Bu açıdan, tüm dünyasal olaylar bu tanrısal sürece katılmak isteyen insanın gözünde değersizdir. Dünyasal olaylar ancak ve sadece, Tanrı’nın insanları sınama ve cezalandırma veya ödüllendirme yoluyla sonradan tartacağı olaylar olarak, kendi başlarına anlamsız ve düzensiz olaylardan, yani *historia*’dan ibarettir.[12]

Augustinus’un bu tarih felsefesi, sadece kendisinden sonra Hıristiyan Kilisesi’nin resmi tarih anlayışı olması ve kilisenin kendisini bu anlayışa dayanarak Tanrı Devleti’nin yeryüzündeki temsilcisi sayması bakımından önem taşımaz. Bu tarih felsefesi, yukarıda da değinildiği gibi, ne kadar laikleşirse laikleşsin, Batı düşüncesinin ürettiği tüm tarih felsefelerine de geçen özellikler taşıması bakımından önemlidir. Öyle ki aşağıda birkaçını sıralayacağımız bu özellikler, daha sonra “tarih yüzyılı” sayılan 19. yüzyılın büyük tarih felsefelerinde de kendini gösterecektir:

a. Hıristiyanlık, insani varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki *tarihsel zaman* ve *tarihsel süreç* kavramlarını ana nitelikleriyle belirlemiştir.

b. Hıristiyanlık, insanlığı Âdem’le başlayan tek bir soy, insan soyu ya da *insan türü* saymakla, Batı düşüncesindeki “insanlığın birliği” idesinin taşıyıcısı olmuştur. Gerçi “insan soyunun birliği” (*totus genum humanum*) idesi, Roma’nın *imperium* (evrensel devlet) ve Stoa’nın “kozmopolitlik” ve “humanité” anlayışlarında kaynağını bulur. Ama Hıristiyanlık “insan soyunun birliği” idesini sürekliliği olan, başı ve sonu bulunan *çizgisel* (*düzçizgisel*) bir tarih içine taşımıştır ki bu, tüm tarihe bir *dünya tarihi* olarak bakılmasına yol açmıştır.

c. Hıristiyanlığın, kıyamet gününü ve *Eskaton*’u kurtuluş umuduyla bekleme imgesi, ileride görülebileceği gibi 18. ve 19. yüzyılın laik ve hatta dinsiz tarih filozoflarını açıkça etkilemiş, örneğin insanlığın, sonunda özgürlüğe (Hegel) ya da sınıfsız topluma (Marx) ulaşacağı konusundaki görüşlere sinmiştir.

d. Hıristiyanlık tarihsel sürece, *ancak bir başka şey aracılığıyla anlam kazanan bir olaylar yığını* (*historia*) olarak bakmıştır. Augustinus için bu “başka şey”, Tanrı’dır. Tarihsel süreç, Tanrı’nın kendi istencini gerçekleştirdiği bir süreçtir. Tarihe anlamını veren böyle bir “başka şey” aramak, daha sonra tarih felsefelerinde hep karşımıza çıkacaktır ve örneğin Hegel de tarihe, “tanrısal tin”in, “akıl”ın kendini gerçekleştirme alanı olarak bakacaktır.

e. Hıristiyanlık, antikçağın *döngüsel* tarih anlayışını, bir defalık bir süreci kapsayan, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel tarih anlayışıyla değiştirmiştir. Hıristiyanlığın getirdiği çizgisel tarih anlayışı o kadar etkili

olmuştur ki, modern çağların en etkili ve yaygın tarih felsefelerinde *tarih bilinci*nden öncelikle anlaşılması gereken şey, tarihi, nedensel olarak birbirine bağlı ve düz bir çizgi üzerinde uzanan sürekli olaylar dizisi olarak görmektir.[13]

Ortaçağda Felsefe-Tarih Karşıtlığı

Saptanabileceği gibi, ortaçağ antikçağın koyduğu *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını Hıristiyan teolojisi yoluyla aşmak istemiştir. Hıristiyanlık bunu önce tarihin akışını döngüsellikten çizgiselliğe dönüştürmeyle yapmıştır. Ne var ki, bu çizgisel süreci başlatan ve sona erdirecek olan güç, Tanrı'nın kendisi, öncesiz-sonrasız, kendine içkin (*immanent*) ve değişmez sayılmıştır. Bu niteliğiyle Tanrı'nın, antikçağın her şeyin düzenleyicisi saydığı *logos*'un niteliklerini de kapsadığı saptanabilir. Ama antikçağ, *logos*'u evren düzenini, kozmosu yöneten öncesiz-sonrasız akıl olarak düşünürken, onu sadece insanları ilgilendiren bir geçmiş ve geleceğe bağımlı kılmamıştı. Oysa Hıristiyanlık, kendi Tanrısına hem *logos*'un niteliklerini yüklemiş hem de ona belli bir anda tüm insanlığı yargılayacak bir misyon vermekten çekinmemiştir. Wartenburg'un da saptadığı gibi, Greklerin *logos* anlayışı büyük ölçüde epistemolojik (bilgikuramsal) bir renk taşıyordu. Örneğin onlar, evrendeki düzeni anlamaya yönelik *theoria* etkinliğinin ve bu etkinliğe ana örnek olarak felsefenin *logos* peşinde olduğunu söylerken, salt rasyonalist bir bilgi kuramından hareket etmekteydiler. Bu haliyle *logos*, insani-toplumsal yaşam da içinde olmak üzere, evrene genel düzenini veren akıl ve güçtü ve yine bu haliyle, insani-toplumsal yaşam için "özel bir statünün uygulayıcısı" sayılamazdı.[14] İşte, bu genel düzenin peşindeki *theoria* etkinliği ve felsefe için, akılsal yoldan bir genelliğe ulaştırmayan deney bilgisi (*empeiria*) ve haber bilgisi (*istoria*) tam bir epistemolojik (bilgikuramsal) karşıtlık içinde görülüyorlardı. Oysa Hıristiyanlık, bu karşıtlığı tarihte Tanrı'nın koyduğu tam bir belirlenim (*prodestinatio*)

olduğunu söyleyerek aşmak istemiştir ki, bu anlamda bir *tarihsel belirlenimcilik* anlayışı Grek düşüncesine tamamen yabancıdır.

Bilindiği gibi ortaçağ, Hıristiyanlığın tarih anlayışını ve tümüyle Hıristiyan teolojisini felsefenin üstünde bir yere koymuştu. Ama ilginçtir ki, teolojinin altında yer alan ve ona hizmet etmesi istenen felsefeden, bu hizmetini yine de bir antikçağ filozofunu, Aristoteles'i örnek alarak yerine getirmesi beklenmiştir. Örneğin Hıristiyan teolojisinin, dinsel kökenli bir tarihsel zaman anlayışı geliştirirken, *historia*'dan antikçağın anladığı şeyi anladığı saptanabilir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Tertullianus, *historia*'yı fabl ve hikâye yazıcılığı, Kiprianus ise "olup bitmiş olayların anlatılması" olarak görürler ve onu bir edebi tür sayarlar. Onlar için böyle bir tarih yazıcılığının fazla bir önemi yoktur. Bir Hıristiyan için başvurulması gereken ilk tarih kitabı *İncil*'dir. Daha sonra Origenes, Hıristiyan dogmaları ile antikçağ düşüncesini uzlaştırma çabası içinde, özellikle geç antikçağın yazılı yapıtlarını ve tarih kitaplarını inceler. Ona göre Hıristiyanlık öncesi olup bitenler, Hıristiyanlar için ders çıkarılması gereken bir geçmişe aittir. Origenes'in bu tavrı, kendisinden sonra geliştirilecek olan Hıristiyan kilise tarih yazıcılığı için de yönlendirici olmuştur. Origenes özellikle *İncil*'de bildirilen olayları anlamlandırıp yorumlamak gerektiğini ileri sürmekle, *teolojik hermeneutiğin* de kurucusu olmuştur. Ona göre, kutsal kitaplarda bildirilenleri *alegorik* yoldan açımlamak ve yorumlamak gerekir. Çünkü kutsal kitaplarda sadece olup biten olayların anlatımı olarak *historia* yoktur; bunlar aynı zamanda kendilerinden yorum yoluyla kutsal haberler çıkartılması gereken şeylerdir. Bu nedenle kutsal kitaplar *historia* etkinliğinin değil, *hermeneua* (yorumlama, tefsir) etkinliğinin konusudur.

Böylece Origenes'le birlikte tüm ortaçağ boyunca *historia* veya ortaçağın verdiği adla *vera historica* (gerçek olayların anlatımı) terimi, dinsel ve alegorik çalışan açımlayıcı-yorumlayıcı bir düşünme etkinliğinin, yani *hermeneua*'nın yöneldiği sıradan, düzensiz ve rastlantısal olaylar yığınına verilen ad olmuştur. Ama esas etkinlik, daima kutsal metinlerde işlenmeyi bekleyen olaylar yığını olarak *vera historica*'dan anlamlar çıkarmaya yönelmiştir. Origenes için kutsal metinlerdeki olaylar işlenmeyi bekleyen

malzemeler, veriler olarak *figura*’lardır. Bu yüzden ortaçağda çok uzun süre *figura* ile *historia* terimlerinin eşanlamlı olarak kullanıldıkları görülür.

Origenes’in başlattığı gelenek içinde Sextus Iulis Africanus, Hıristiyan dogmalarına uygun bir *dünya tarihi* yazmaya girişmiştir. Africanus bu girişiminde antikçağdan beri gelen anlamıyla *historia*’yı *profan kronografi* (dünyasal olayların kronolojisini yapma) olarak anlar ve kendi dünya tarihinin bu *profan kronografi* üstüne bir *hermeneua* olacağını bildirir.

Sonuç olarak, ortaçağın, İsa’nın yeryüzünde görünüşünden (*Inkarnation*) *Eskaton*’a kadar sürecek olan ve Tanrı’nın belirlediği bir tarihsel zaman anlayışı geliştirirken; öbür yandan *historia* kavramını antikçağın konumladığı anlamıyla bireysel, rastlantısal olayların anlatımı olarak bir edebi tür saymaya devam ettiği saptanabilir. *Historia*, *vera historica*, *figura* ya da *kronikon* terimleri, geçmişte kalan ve halen devam eden tüm insani-toplumsal olayları, yani ortaçağın verdiği adla *res gestae*’yi (*res gestay*) konu alan yazıcılık türüne işaret ederler. Ama bireysel, rastlantısal olaylar yığınını edebi bir dille anlatan bu etkinliğin ortaçağ gözünde büyük bir önemi yoktur. O bu olaylar yığını içinde özellikle kutsal kitaplarda bildirilen olayları açımlayıp yorumlamaya yönelik bir teolojik hermeneutiğe önem verir. Bu yüzden ortaçağın, tıpkı antikçağ gibi, historiyografiyi bilimler arasında bir yer ayırmadığı görülür. Augustinus ve Isidoros’un historiyografiye ayırdıkları yer gramerin yanıdır. Gramer, Augustinus ve Isidoros için, dilsel yapıtları anlamak bakımından tarihin destekçisidir.[15]

Kısacası, ortaçağın, teolojik yoldan geliştirdiği çizgisel tarih anlayışı içinde, *teoloji*den kalkarak antikçağın koyduğu felsefe-tarih karşıtlığını aşmak istediği görülmekle birlikte, felsefe düzleminde bu karşıtlığı sürdürdüğü söylenebilir.

İslam Ortaçağı ve İbn Haldun

Hıristiyan tarih teolojisinin Augustinus’la birlikte *döngüsel* tarih anlayışının yerine *çizgisel* bir tarih anlayışı getirdiği yukarıda belirtildi. Burada Yahudilikten gelen ve Yaratılış’tan kıyamete kadar olan sürecin

tanrısal bir plana göre düzenlendiği inancının payı, kuşkusuz ki büyüktür. İslamiyet de bu Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışını hemen hemen aynen benimsemiştir. Bu anlayışın, her üç “semavi” dinde de *fiziksel zaman* kavramı yanında, sadece insana ve *insanlığa* (Hıristiyanlıkta “totus humanum”, İslamiyette “beşeriyet”) özgü bir *tarihsel zaman* bilincini geliştirdiği anlaşılabilir. Kısacası, İslamiyetin de açık veya örtük, çizgisel bir tarih anlayışına dayalı bir tarih teolojisine en azından potansiyel halinde sahip olduğu söylenebilir. Gerçekten de İslamiyette, insan kendi yaşamını tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi, yaratılıştan kıyamete kadar Tanrı’nın planına göre akıp giden bir zaman sürecinin içinde yorumlamaktadır. Zaten Muhammed, kendisini bu sürecin kendi zamanındaki en yüksek noktası olarak göstermekte ve aynı sürecin kendisinden sonra da belli bir “son”a doğru gitmekte olduğunu haber vermektedir. Burada, Augustinus’la birlikte ortaya çıkan tanrısal güdümlü *tarihsel belirlenimcilik* anlayışının İslami versiyonuyla karşılaştığımız açıktır: Tarihin Tanrı tarafından saptanmış ve vahye inanan için geçmişi ve geleceği açıkça bilinebilir bir düzeni vardır. Böyle bir tarih teolojisinden hareket eden İslam tarihçileri, tarihin tanrısal bir plana göre gerçekleşecek bir ereği olduğu inancından hareketle ve erekselci (*finalist*) bir tutumla geniş bir İslami tarihçilik etkinliği içinde olmuşlardır. Onlar, geçmişteki olayları *Kuran*’dan ve Muhammed’in hadislerinden hareketle böyle bir tarih teolojisi altında yorumlamışlardır. Böyle bir tarih yazıcılığından (historiyografi) beklenen en önemli pratik işlev ise, tarihsel olaylardan dinsel, ahlaksal dersler alınması, kıssadan hisse çıkarılması olmuştur.

İslam tarihçiliği bu yönde, önce Muhammed’in yaşamı, etkinlikleri ve özellikle savaşlarına ilişkin hadislerin toplanması, bunların Muhammed’e aidiyetinin saptanması şeklinde başlamıştır. Burada bir tür otorite yöntemine başvurularak, tekil tarihsel olaylar, bu olayları daha önce anlatan kişiler kaynak gösterilerek aktarılmıştır. Ancak, bu tekil tarihsel olayların içerik yönünden araştırılıp belgelenmesi gibi bir çabaya ve kanaat veya yorum belirtme gibi bir kaygıya pek az rastlanmaktadır. Kanaat veya yorum ancak tek bir yönde, tekil tarihsel olaylardan İslami açıdan nasıl bir hisse çıkarılacağı şeklinde belirtilmektedir.[16]

Farklılıklar ihmal edildiğinde, hem İslam hem de Hıristiyan Ortaçağı’nda, tarih yazıcılığının bu “semavi” dinlerin kendi tarih teolojileri içinde, bu

teolojilerin meşrulaştırılmasına yönelik bir etkinlik olarak kendini gösterdiği söylenebilir.

İbn Haldun (1332-1406), bu saptamaya göre, ortaçağ için olduğu kadar, 18. yüzyıl başlarına kadar yeniçağ için bile istisna oluşturan bir tarih filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de İbn Haldun'un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesiyle karşılaştırılabilecek ilk örneğe Batı felsefesinde ancak 18. yüzyılda Giambattista Vico'da rastlanacaktır.

İbn Haldun *Mukaddime* adlı yapıtında, "umrân ilmi" (ilm al-umrân) adıyla yeni bir bilim geliştirdiğini belirtir. "Umrân", inşa etmek, mâmur hale getirmek, yerleşik düzende yaşamak vb. anlamlara gelir. Bütün bu edimlerse ancak insana ait olmalarıyla karakterize olurlar. Kısacası "umrân", toplumsal yaşamı, toplumsal yaşama biçimlerini (örgüt, grup, kurum vb.) ifade eden bir terimdir. Bu durumda "umrân ilmi"yle bugün "sosyoloji" terimiyle andığımız bir bilimin kastedildiği açıktır. İbn Haldun böyle bir bilimin, konusunu, dinsel/ahlaksal önyargılara başvurmadan nesnel bir tutumla ele almasını önermektedir. Onu, hemen hepsi teolojik öntasarımlar altında felsefe yapan İslam ve Hıristiyan Ortaçağı'nın düşünürlerinden ayıran bir temel nokta, kendisini burada gösterir. O, toplumu diğer doğal varlıklar gibi doğal bir varlık olarak ele alıp incelemek istemektedir. İbn Haldun'un, ileride Batı felsefesinde ancak 19. yüzyılda yapılmaya başlanacak olan *olan-olması gereken* ayrımının bilincinde olduğu açıktır. O, insan toplumunun ne olması gerektiğiyle değil, ne olduğuyla ilgilenen bir "bilim" peşindedir. Bu nedenle de, toplumsal olayları açıklamada empirik bir yönteme başvurulmasını önermekte ve bunu *Mukaddime*'sinde uygulamaktadır. Bu yönüyle de, yani olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri tümevarımsal (*endüktif*) yoldan ortaya koyup yasalara ulaşmak istemesiyle, birkaç yüzyıl sonra Batı felsefesinde ilk örneğini Francis Bacon'da göreceğimiz (Bkz. İkinci Bölüm) tümevarımcı/nedenselci bilim anlayışının da ilk uygulayıcısı olmuştur.[17]

İbn Haldun'u bir "toplumbilimi", bir tür sosyoloji olarak "umrân ilmi"ne yönelten ana motiflerin, onun mevcut ve yaygın tarih yazıcılığı karşısındaki eleştirel tutumundan kaynaklandığı söylenebilir. O, öncelikle bir tarihçidir ve tarihçilerin tarihsel olayları aktarırken yeterince titiz davranmadıklarını, bu olayların belgelendirilmesinde sadece daha önceki tarihçilere

göndermelerde bulunmakla yetinen bir otorite yöntemine sığındıklarını belirtmektedir. Ona göre tarihçiler tekil tarihsel olayları, bu olaylar arasında *nedensel* bir ilişki kurma çabasına girmeden, kendi tekillikleriyle aktarmaktan öteye geçememişlerdir. Oysa nasıl ki doğa olguları arasında bir nedensel ilişki varsa, toplumsal olgu ve olaylar arasında da bir nedensel ilişki vardır. Tarihsel olaylar, kaynağını insan doğasında, toplumsal yaşamda bulan düzenlilikler ve yasalılıklar çerçevesinde ortaya çıkar. Bu düzenlilikler ve yasalılıklar, tıpkı doğal düzenlilikler ve yasalılıklar gibi *zorunlu*dur. Öyleyse yapılması gereken, tarihsel olayların tekilliğine boğulmadan önce her tekil tarihsel olay için geçerli olan genel düzenlilikleri ve yasalılıkları ortaya koymak, daha sonra tekil tarihsel olayları bu genel düzenlilikler ve yasalılıklar altında açıklamaktır. Bu yapılmadığı sürece, tarihçilerin bize aktarageldikleri tekil tarihsel olayların doğruluk ve yanlışlıklarını denetlemek mümkün değildir. O halde, tarih yazıcılığının bir bilim haline gelebilmesi, tekil tarihsel olayların *toplumsal doğaların*a göre anlatılmasına bağlıdır. Bu anlamda "toplumsallık", tekil tarihsel olayları nedenleriyle anlamamıza yarayan, her tekil tarihsel olay için geçerli olan, türü ne olursa olsun her tekil toplum için kendilerini toplum olmanın doğasına ait şeyler olarak gösteren düzenliliklerin ve yasalılıkların adı olarak kavranabilir. Başka bir deyişle "toplumsallık", tekil tarihsel olayların ve giderek toplumların tekil ve özgül yaşama biçimlerinin içlerinde gerçekleştiği şablon, çerçeve ve kalıplardır. Bu şablon, çerçeve ve kalıpların bilgisine bizi ulaştıracak olan bilim ise, genelliklerin peşindeki "umrân ilmi"dir. "Umrân ilmi" sayesinde tarihte neyin olanaklı, neyin olanaksız olduğu hakkında bir "zorunlu yasa bilgisi"ne ulaşılır ki, bu aynı zamanda bize tarihçilerin aktarageldikleri haberlerin doğruluk ve yanlışlıklarını sınama olanağını da verir.[18]

Görüldüğü gibi İbn Haldun, tarih yazıcılığını *hikâye etme*, *anlatma* (*narration*) etkinliğinden çıkarıp *izah etme*, *açıklama* (*explication*) etkinliğine dönüştürme olanağını "umrân ilmi"nde bulmaktadır. "Umrân ilmi", tarihsel olayları hikâye etmenin ötesinde, onların nasıl ve neden meydana geldiklerini açıklamakla görevli olması gereken tarihçinin başvuracağı *temel bilim*dir. Böyle bir temel bilim de ancak, her zaman en genel ve en temel olanın nazariyatı (*theoria*) ile ilgilenen felsefe içinde temellendirilebilir. Tarihçiliği, olayları nakil yoluyla hikâye eden "zahiri"

tarihçilikten kurtarıp aynı olayları nedenleriyle açıklayacak “batıni” tarihçiliğe yükseltmek, ancak felsefece temellendirilmiş böyle bir “umrân ilmi”yle mümkündür.[19]

Yukarıdaki tanımlar, İbn Haldun’un “umrân ilmi”nin konusunu nasıl belirlediğini de göstermektedir. Buna göre “umrân ilmi”, toplumsal örgütlenme biçimlerini, toplumsal grupları, kurumları, egemenlik tarzlarını, mülkiyet ilişkilerini, ekonomik düzenleri vb. *genellikle* inceleyen bir bilimdir. Böyle bir bilim tanımına oldukça benzer bir tanımın, Batı felsefesinde ancak 18. yüzyılda Vico tarafından ortaya atılabildiğini görüyoruz. (Karl Löwith’in, “Ekler” bölümündeki “Vico” başlıklı yazısına bakınız.) İbn Haldun’un, son yüz elli yıldır Batı felsefesinde tarih ve toplum bilimlerinin metodolojisi, tarih-sosyoloji ilişkisi konularında yoğun bir şekilde sürdürülen çalışmalara benzer bir çalışmayı ilk gerçekleştiren filozof olma onurunu hak ettiği tartışmasızdır. Bu konuda okuyucu, kitabın ileriki bölümlerinde ele alınacak olan Giambattista Vico, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, August Comte, Heinrich Rickert, Max Weber gibi filozofların görüşleri ile İbn Haldun’un görüşlerini sürekli karşılaştırmak suretiyle, İbn Haldun’un bu onuru neden hak ettiğini saptayabilir.

İbn Haldun’un tarih ve toplum bilimlerin metodolojisine ilişkin görüşleri, onun yine “umrân ilmi”nde savunduğu tarih felsefesinin birer uzantısıdır. Öyle ki onun tarih felsefesi, tarih bilimi ile “umrân ilmi” arasında yaptığı ayrım ve “umrân ilmi”ni temellendirişiyle doğrudan ilişkilidir. İbn Haldun, geliştirdiği “umrân ilmi”nde çeşitli toplum tiplerinden (bedevi-hazeri) söz ederken, en küçük toplumsal birimden devlete kadar, bir toplumu toplum kılan esas unsur olarak *asabiye*yi göstermektedir. Asabiye; toplumsal bilinç, ortak duyu (*common sense*), dayanışma ve birliktelik duygusu vb. anlamları içeren bir terimdir ve yeniçağ felsefesinde kullanılan *Geist*, *esprit* gibi terimlerle anlamdaş yönler içerir. İbn Haldun’a göre, toplumlar asabiye sayesinde vardır ve her toplumun asabiyesi farklıdır. Uygarlıklar ve kültürler bu bakımdan birbirlerine geçişli olmayan, birbirlerini etkilemeyen, her biri kendi gelişimini kendi içinde yaşayan kapalı birimlerdir. Her toplum, tıpkı bir canlı gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Doğma, büyüme, gelişme, çözülme ve yokoluş her toplumsal organizmanın kaderidir. Dolayısıyla her uygarlığı bekleyen son, yokoluştur. Her toplumun kendi

içinde yaşadığı bu aşamalar, aynı zamanda o topluma ait asabiyenin ortaya çıkışı, dayanışma ve birliktelik bilincinin gelişmesi ve nihayet çözülüp yok olması aşamalarıdır. Ve İbn Haldun'a göre her toplumun geçirdiği bu aşamalar tam bir döngüsel (devri, devrevi) süreç halinde kendini gösterir. Tüm insanlık için söz konusu edilebilecek tek bir süreçten, bu nedenle söz edilemez. Aynı zaman dilimi içinde farklı toplumlar kendi döngüselliklerinin farklı aşamalarını yaşıyor olabilirler; bir toplum gelişirken diğeri yokoluşa geçmiş bulunabilir. Yokoluşun temel belirtisi, devletteki ve ahlaktaki çözülüştür. Tüm bu aşamalar, tam bir mekanik sürecin parçalarıymışçasına, her toplum için geçerli ve zorunludur.[20]

İbn Haldun'un bu tarih felsefesi, aynı zamanda onun "umrân ilmi"nin niteliğini de aydınlatır. Buna göre "umrân ilmi", tarihçilere tarihsel olayların bu döngüsel zorunluluğa, hatta kadere göre açıklanmasını buyurur.

İbn Haldun'un tarih felsefesinin Greklerin döngüsel tarih anlayışıyla benzerlikler taşıdığı açıktır. Bazı felsefe tarihçileri, İbn Haldun'un Aristotelesçi ontolojiye bağlılığının altını çizer ve onun varlık, bilgi ve bilim anlayışının Aristoteles'e dayandığını belirtirler. Bilindiği gibi Aristoteles'te felsefenin ana görevi, varlığın doğasını, ne'liğini, özniteliklerini ortaya koymaktır (*theoria*). İşte İbn Haldun da aynı anlayışla, ama bu kez tarihin ve toplumun doğasını, ne'liğini, özniteliklerini ortaya koymak isteyen bir tarih felsefesi, bir tür *tarih ontolojisi* peşindedir ve "umrân ilmi"ne böyle bir tarih ontolojisi olarak bakmak mümkündür. Aristoteles'te varlığın doğası, ne'liği nasıl ki değişmez bir nitelik gösteriyorsa ve evren (kozmos) nasıl ki değişmez bir düzenlilik ve yasalılık içindeyse ve aynı evren yine bu yüzden tam bir *döngüsellik* bilinciyle kavranabiliyorsa; İbn Haldun'da da tarihin ve toplumun doğası değişmez bir nitelik gösterir ve insanlık (beşeriyet) değişmez bir düzenlilik ve yasalılık içinde aynı döngüsellik bilinciyle kavranabilir. İbn Haldun'un Aristoteles'ten ayrıldığı yön, Aristoteles'in tarih ve toplum dünyasını tam bir tekillikler dünyası sayması (*historia*), bu dünyanın bu nedenle genelin peşindeki bir *theoria* etkinliği olarak felsefe ve bilimin konusu olamayacağını belirtmiş olmasıdır. Böyle görüldüğünde, İbn Haldun'un, Aristoteles'te de rastladığımız geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını bir "umrân ilmi"yle aşmaya çalıştığı belirtilebilir. Bu karşıtlığı İbn

Haldun’unkine benzer bir şekilde aşma denemesine ise Batı felsefesinde ancak yüzyıllar sonra rastlanacağını ilerdeki bölümlerde göreceğiz.

Tarih filozofu olarak İbn Haldun’un bu döngüsel tarih anlayışı oldukça katı bir *belirlenimcilik* (determinizm) ve hatta, âdeta bir *kadercilik* (*fatalizm*) içerir ve bu yönüyle özellikle sonradan Vico ve Spengler’in ve kısmen de Toynbee’nin tarih felsefelerinde yeniden karşımıza çıkar. Bilim filozofu ve metodolog olaraksa İbn Haldun’un, Francis Bacon’dan çok önce tümevarımı bilime sokmak ve empirik araştırmaya önem vermekle, ancak 19. yüzyıl *pozitivizm*inde görebileceğimiz bir bilim anlayışının öncüsü olduğunu saptayabiliriz.

Tarih filozofu, bilim filozofu ve metodolog yönlerini birlikte değerlendirdiğimizde İbn Haldun’un hem İslam, hem Hıristiyan Ortaçağı için bir istisna oluşturduğunu bir kez daha belirlemenin ve onu ileride ele alınacak olan yeniçağın büyük tarih ve bilim filozofları kuşağı içinde değerlendirmenin uygun olacağını söylemek gerekir. Zaten anlaşılacağı gibi, onun tarih felsefesi, İslam ve Hıristiyan Ortaçağı’nın *çizgisel* tarih teolojisiyle tam bir karşıtlık içindedir. Onun tarih felsefesi zaten dindışı bir felsefedir ve özellikle resmi ve Ortodoks İslam anlayışıyla bağdaşmaz. Karl Löwith, bu kitabın “Ekler” bölümünde yer alan “Vico” adlı yazısında, Vico’nun döngüsel tarih anlayışının Hıristiyanlık dışı ve Hıristiyanlık karşıtı bir anlayış olduğunu belirtirken, Vico’nun tarih felsefesine en büyük tepkinin Katolik Kilisesi’nden geldiğini vurgular. Löwith’in Hıristiyan tarih teolojisi karşısında Vico’nun durumunu betimleyen sözleri, İslam tarih teolojisi karşısında İbn Haldun’un durumunu betimlemede de kullanılabilir. Gerçi İslam ortodoksisinden İbn Haldun’a büyük tepkiler gelmemiştir; ama bunun başlıca nedeni, İbn Haldun’dan sonra İslam felsefesinin yüzyıllar boyu neredeyse dumura uğraması, İbn Haldun’un zaten şöyle veya böyle bir felsefi incelemenin konusu kılınamamış olmasıdır. İbn Haldun’la ilk kez 18. yüzyılın ortalarında Osmanlı tarihçilerinin ilgilendiği ve *Mukaddime*’nin kısmen de olsa ilk kez Arapçadan bir başka dile, Osmanlıcaya çevrildiği görülüyor. Fakat İbn Haldun’a gösterilen bu ilgide, onun tarih filozofu, bilim filozofu ve metodolog yönlerinin değil, İslam tarihçisi yönünün ortaya çıkarılmasının ağır bastığı saptanabilir. İbn Haldun ve Vico arasında bu açıdan da bir ortak yazgı olduğu söylenebilir. Bugünden bakıldığında, modern tarihçiliğin, sosyolojinin ve pek çok özel sosyal bilimin (etnoloji,

beşeri coğrafya, filoloji, ekonomi, siyaset bilimi vb.) ilk habercileri ve hatta kurucuları olarak görülebilecek olan her iki filozof da layık oldukları ilgiye, ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren kavuşabilmişlerdir.

[1] Platon, *Phaidon*, Çeviren Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, 96 a.

[2] Herodotos, *Tarih*, Çeviren Müntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002, 11 b.

[3] Hermann Diels-Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cilt 1, Weidmann, Hildesheim, 1951, s. 129.

[4] Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, 1451 b. (Ayrıca bkz. *Retorik*, Çeviren Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, 1360 a).

[5] Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen, 1956, ss. 11-17.

[6] a.g.e., ss. 30-36.

[7] a.g.e., ss. 30-36.

[8] Jacob Tauber, *Abendlaendische Eschatologie*, A. Francke, Bern, 1947, ss. 11-13.

[9] Paul Yorck von Wartenburg, a.g.e., s. 55.

[10] Jacob Tauber, a.g.e., ss. 22-24.

[11] a.g.e., ss. 32-41.

[12] Paul Yorck von Wartenburg, a.g.e., s. 48.

[13] Alfred Baeumler, *Das mythische Weltalter*, Beck, Münih, 1965, s. 318.

[14] Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953, s. 256.

[15] Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1957, s. 196.

[16] Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1977, ss. 20-31.

[17] Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, ss. 84-98.

[18] a.g.e., ss. 92-93; Ümit Hassan, a.g.e., ss. 45-48.

[19] Ahmet Arslan, a.g.e., ss. 99-108.

[20] a.g.e., ss. 111-129.

İKİNCİ BÖLÜM

HÜMANİZM VE AYDINLANMA’DA TARİH KAVRAMI

Yeniçağın Bilgi Kuramı ve Tarih

Ortaçağ, insanlara her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya tablosu sunmuştu. Her şeye tanrısal öngörü egemendi ve insan bu dünya tablosu içinde *edilgin*di. İşte kökleri 14. yüzyıla kadar inen *Rönesans* hareketi, bu tekboyutlu dünya tablosundan sıyrılma ve bu edilgenlikten kurtulma arayışı içinde çok sayıda düşünce akımını barındıran birkaç yüzyıllık bir süreyi kaplar. Rönesans dönemine karakteristiğini veren en önemli akımlardan biri olarak karşımıza *hümanizm* çıkar. Hümanizm, bir bakıma, kendisini edilgin bir dünya tablosu içinde hisseden Rönesans insanının bu edilginlikten kurtulma ve modern bir terimle “birey” olma çabalarını içerir. Bu bakımdan hümanizm, Hıristiyan dogmalarını dışlamamakla birlikte, bu dogmaların baskısı altında kalmaksızın “insan sorunu”nu ele alma, “insanın ne’liği”ni (mahiyet) bağımsızca araştırma isteğinin ürünü sayılabilir. Bu bağımsız araştırma isteğini doyurma konusunda ise hümanizm, model olarak artık ortaçağı değil, ortaçağı atlayarak antikçağı alacaktır. Amaç, insanın dogmalara değil, kendi düşünce ve eğilimlerine en uygun olana yönelmesi, bir “kişilik”e sahip olmasıydı. Burada slogan “daha çok insan, daha az Tanrı”ydı. Çünkü tanrısal iradenin

ve öngörünün belirlediği bir dünyada insan, bir “tanrısal mekanik”in silik bir parçasıydı. Oysa kendi kişiliğini arayan insan için kendi *aklından* ve eğilimlerinden yola çıkmaktan başka çare yoktu. O, *birey* (*Individuum*) olabilmek için kendi aklından başka dayanak aramamalıydı. Bu birey olma isteği, üstelik sadece tek tek insanlar için değil, aynı zamanda *ulus* olmaya başlayan insan toplulukları için de geçerliydi. Ortaçağın evrensel-dinsel devlet anlayışı yerine, bu birey olma isteği doğrultusunda bir ulusal devlet anlayışı da ağır basmaya başlamıştı. Kısacası hümanizm, hem kişisel hem de ulusal planda bir *bireysellik* (*individualite*) kazanma akımı olarak görünür. (“Hümanizm” için Johann Gottfried Herder’in, “Ekler” bölümündeki “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Düşünceler” başlıklı yazısına bakınız.)

Hümanizm, köklerini 15. yüzyılda Petrarca, Montaigne gibi düşünürlerde bulabileceğimiz bir akımsa da o aslında bir 16. yüzyıl akımı olmuştur. Ama hümanizmi, 17. yüzyılın büyük rasyonalist sistemlerinden sonra 18. yüzyılın *Aydınlanma* felsefesinde yeniden bulmak da olanaklıdır. Hatta Aydınlanma’nın, 16. yüzyıl hümanizminin sorunlarını çok daha geniş bir şekilde ele almış olmasıyla özellik taşıdığı bile söylenebilir. Bu nedenle, tarih kavramının yeniçağdaki gelişimine hümanizme ve Aydınlanma felsefesine bir arada yer vererek eğilmek uygun olur.

Bir kere hemen şunu anımsamak gerekir ki, hümanizm yüzyılı olarak adlandırılan 16. yüzyıl, aynı zamanda dinde *Reformasyon* yüzyılıdır. Bu yüzden, bu yüzyılda bir yandan tarih yazıcılığında bir laikleşme sürecine girildiği görülürken, öbür yandan teolojik tarih yazıcılığının da etkinliğini sürdürdüğü saptanabilir.

Laikleşme süreci içinde önce şunu saptıyoruz: *Historia*, 15. yüzyılın ortalarında artık, üniversitede okutulan bir ders, bir üniversite disiplini olmuştur. Ama bu disiplinden anlaşılan şey, modern anlamıyla bir tarih bilimi değil, yine de antikçağ ve ortaçağın belirlediği bir konum içinde retoriğin (belagat) ve şiir sanatının yanında yer alan bir edebi türdür. Gerçi bu laikleşme süreci içinde *historia*’dan beklenen şey, kilise tarih yazıcılığını değil, antik tarih yazıcılığını örnek almasıdır; ama ona yine de bir edebi tür olmaktan başka bir değer verilmez. O yine, insanların kendisinden ders (kıssadan hisse) çıkaracakları bir yazıcılık türüdür. Örneğin Alman

üniversitelerinde *historia* adı altında ilk kez ders veren Georg Schaefferlin şöyle der: “Dünya üzerinde yaşayan bir kimseye olgunluk konusunda en çok yardımı dokunacak, her şeyden daha çok yararlı ve verimli olacak şey, *historia* okumaktır.”[1] Yani *historia*’dan beklenen şey, hümanist ahlak öğretisini destekleyecek bir edebi yazıcılıktır. Ama bu laikleşme süreci içinde giderek kentlerin, prensliklerin ve hatta krallıkların tarihlerinin yazılmaya başlandığı ve bunun bir ulusal tarihçiliğe doğru geliştiği saptanabilir. Peter Luder, Bruno Celtis gibi tarihçiler ulusal tarihçiliğin ilk örneklerini vermeye başlarlar. Ama bu tarih yazıcılığında da ahlaksal motifler ağır basar, olaylardan ders çıkarmaktan ve öğütçülükten vazgeçilmez.[2]

Tarih yazıcılığının ahlakçılıktan ve öğütçülükten sıyrılıp olayları “gerçek nedenleri”yle anlatması gerektiğini ilk kez ileri süren kişi olarak, bu dönemde Nicolai Machiavelli’yi (1469-1527) görüyoruz. Machiavelli’ye göre tarih yazıcılığı “devletler arasındaki düşmanlık ve ikiliklerin nedenleri”ni *politik* açıdan araştırmalıdır. Machiavelli’ye göre, olaylan gerçek nedenleriyle anlatan böyle bir *politik tarih yazıcılığı*, her şeyden önce geçmişi doğru olarak bilme ihtiyacında olan devlet adamlarına *pragmatik* bir hizmet sunar. Bu görüşleriyle Machiavelli’nin *politik tarihçiliğin* kurucusu olduğu görülür.

Bilindiği gibi 15. ve 16. yüzyıllar, aynı zamanda keşif ve icat yüzyıllarıdır. Bu yüzyıllarda Avrupa, Yakındoğu ve Uzakdoğu ülkeleriyle ilişkiye giriyor ve dolayısıyla bu ülkelerin tarihlerini de tanımış oluyordu. Bu etkilerle Avrupalı için tarih artık, *İncil*’de belirtilenlerden ibaret olmaktan çıkmıştı. Bunun sonucu olarak da kilise tarihçilerinin ayırdığı dört tarihsel dönem (Yahudi, Grek, Roma, Hıristiyan) inandırıcı olmaktan uzaklaşmıştı. Gerçekten de bu yüzyılda ilk kez Jean Bodin’in (1530-1597) tarihsel dönemleri yeniden belirlediği ve tarihi bugün de kullanageldiğimiz üç döneme (antikçağ, ortaçağ ve yeniçağ) ayırdığı görülür.[3] Bu laikleşme sürecinin yanı sıra 16. yüzyılın dinde *Reformasyon* çağı olduğunu da belirtmiştik. Reformasyon, her ne kadar Katolik Kilisesi’nin baskıcı ve tekelci tutumuna bir tepki idiyse de nihayetinde bir dinsel hareketti. Bu yüzden Reformcular *historia*’yı hümanistlerden farklı yorumladılar. Tarih

yeniden “Tanrı’nın yapıtı” olarak görüldü ve tarih yazıcılığının “Hıristiyan ahlakı ve eğitimi açısından niteliği” üzerinde duruldu.[4] Martin Luther ve Philipp Melanchton, tarihsel verilerin betiminde geleneksel ortaçağ yorumculuğuna, ama bu kez Protestan Kilisesi’nin ilkeleri ışığında geri döndü. 16. yüzyılın ortalarında Wittenberg Üniversitesi’nde “dünya tarihi” dersleri veren Melanchton, tüm tarihi “senaryosunu Tanrı’nın yazdığı ve yönettiği bir oyun” olarak tanımladı. Luther de tarihi, Tanrı ile şeytan arasındaki savaş alanı olarak betimledi.[5]

Reformasyon yeni tür bir kilise tarihçiliği (evangelist tarihçilik) geliştirmesine rağmen 16. ve 17. yüzyıllarda tarih yazıcılığının yine de teolojiden giderek bağımsızlaşmaya başladığı saptanabilir. Hatta 17. yüzyıl başlarında bir “tarihsel bilgi” sorununun ortaya çıktığı ve bu soruna kuramsal ve yöntembilimsel açıdan yaklaşılmaya başlandığı da görülür. 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında bu konuda antikçağın geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını gözeten bir bilgikuramsal etkinlik vardır. 16. yüzyılda üç türlü *historia*’dan söz edildiği görülür: 1. *historia divina* (kutsal tarih) 2. *historia naturalis* (doğal olayların bilgisi) 3. *historia civilis* ya da *historia humana* (insani ve toplumsal olayların bilgisi). Bu sıralamada, teolojik geleneğin zorlamasıyla bir *historia divina*’ya da yer verilmesine rağmen, esasında, 16. yüzyılın *historia naturalis*’ten antikçağın *empeiria*’sını, *historia civilis* ya da *historia humana*’dan da yine antikçağın *istoria*’sını anladığı açıktır. *Historia civilis* kentler tarihi, devletler tarihi, önemli kişiler tarihi (biyografi), sanat tarihi/folklor tarihi vd. adlarla anılan çeşitli tarih yazıcılığı türlerinin genel adı olarak kullanılıyordu.[6]

16. yüzyılda *historia*’yı bilgikuramsal açıdan belirleme girişimlerinin en önemlilerinden birini Francis Bacon’ın (1561-1626) yazılarında buluruz. Bacon, insanın sahip olduğu üç yetiden söz eder: 1. Akıl (*ratio*) 2. Hayal gücü (*fantasia*) 3. Anımsama (*memoria*). Buna göre felsefenin *ratio*’ya, şiirin *fantasia*’ya dayanması gibi, geçmişte olup bitenler de (*historia*) *memoria*’ya dayanırlar. Bacon’a göre “insan tini”nin sahip olduğu bu üç yeti, algılanan olgularla ilişki sırasında daima etkindir. Felsefe, olguları doğallığıyla ve *zorunluluk* kipi içinde görmeye çalışırken, hayal gücü serbestçe işler; anımsama ise olguları yeniden akla getirmeye hizmet eder.

Ama Bacon'a göre akıl, zorunluluk idesini evrenin bütününe taşıma hakkına *tek başına* sahip değildir. O, zorunluluğu, algılama ve anımsama yoluyla önümüzde duran olgular arasında aramak durumundadır. Böylece Bacon, antikçağın *empeiria* ve *istoria* olarak deney bilgisini felsefe için önemsiz sayan rasyonalizmine karşı çıkmış olur. Aristoteles'te salt rasyonalist bir felsefe etkinliği olarak anlaşılan "bilim" kavramını, tam bir karşıtlıkla deney bilgisi olarak *historia*'ya dayatır. Ona göre "bilim", salt rasyonel düşünmeyle varlığa yönelme etkinliği olamaz. Bilim, tam tersine, "historik veriler"in, olguların planlı ve düzenli şekilde incelenmesini gerektirir. Gerçi Bacon da antikçağın yaptığı *theoria-historia* ayrımını kabul eder. Ama antikçağ "bilim"den salt akıl bilgisini, *logos*'un bilgisini anlıyor; *historia*'ya, deney bilgisine önem vermiyordu. Antikçağın "bilim"den anladığı şey, rasyonalist bir felsefeden başka bir şey değildi. Oysa Bacon *historia*'yı, deney bilgisini öne almakla, "bilim" kavramını salt *theoria* etkinliğine değil, *historia*'ya dayamış oluyordu ki, bu "yeni bilim" (*scientia*) artık, tüm yeniçağın "bilim" kavramı olacaktı. Öyle ki, Bacon yeniçağda Kant'ta olgunluğuna eren bilgi kuramının örnek aldığı "bilim" kavramının temellendiricisi olmuştur. Ne var ki Bacon, bu yeni "bilim" kavramını temellendirirken antikçağın çift anlamlı *historia* teriminin birinci anlamını esas almıştı. Yine Bacon, "bilim" kavramını *empeiria*'ya ya da 16. yüzyılın verdiği adla *historia naturalis*'e dayandırmıştı. Gerçi *historia civilis*'e dayalı bir *tarih görüşü*nün ipuçlarına da değinmişti. Ama ona göre, felsefenin dayanacağı esas temel, *historia naturalis*'e dayalı "doğa bilimleri" olacaktır. Çünkü "yasa" elde etmeye elverişli düzenli olgular doğal olgulardır ve bir *theoria* etkinliği ancak bu olgulara yönelebilir. Çünkü *historia civilis*'te yasalar elde etmeye elverişli düzenli olgular yoktur; bu deney alanı, rastlantısal ve bireysel olaylar yığınından ibarettir. Böylece Bacon, *historia*'nın çifte anlamından *empeiria*'yı öne alan bir "bilim" kavramı geliştirirken antikçağ ve ortaçağa karşıt bir tavır alır ve ikinci anlamıyla *historia*'yı, yani insani ve toplumsal yaşam bilgisi olarak *historia civilis*'i bilimler sisteminin dışında bırakmış olur.[7]

Thomas Hobbes da Bacon gibi historik bilgiyi, "doğanın etkileri" (*effect of nature*) hakkındaki deney bilgisi ile "insanın toplu yaşam içindeki iradi

eylemleri” (*voluntary actions of men in commenwealth*) hakkındaki deney bilgisi olarak ikiye ayırır. İkinci anlamıyla historik bilgi, yani *historia civilis* ya da *historia humana,* Bacon gibi onun için de düzenli olguların bilgisinden (*knowledge of facts*), yani doğabilimsel bilgiden ayrıdır. Hobbes için de *historia civilis, theoria* etkinliğine elverişli düzenli olguları içermez. Hobbes’a göre *historia civilis,* insanların ve toplumların başından geçenleri, bunlardan ders çıkarmak için bilmek bakımından ahlaksal ve eğitsel değeri olan tarih yazıcılığının yöneldiği düzensiz malzeme yığınıdır.[8]

16. yüzyıl günümüzün modern “doğa bilimi” kavramını Bacon’la birlikte temellendirirken bu konuda empirist bir tutumdan hareket etmiş ve doğa bilimleri bir sonraki yüzyılda büyük bir gelişme içine girmişti. Ama bir sonraki yüzyıl, 17. yüzyıl, ne var ki felsefe alanında bir rasyonalizm yüzyılı olmuştur. Ama yine de pek çok felsefe tarihçisinin “rasyonalizm yüzyılı” adını verdiği bu yüzyılın *historia civilis* karşısındaki tavrı, 16. yüzyıl empiristlerinin tavrı ile, kalkış noktalarının farklılığına rağmen aynıdır.

Gottfried W. Leibniz (1646-1716), bir “rasyonalizm yüzyılı” olarak nitelenen 17. yüzyılın tipik filozofudur. Leibniz bir *rasyonel bilme* yanında bir *historik bilme* olduğunu kabul eder. *Historia,* tekil önermelerden (*propositiones singularis*) hareket eder. Bu önermeler gözleme (*observatio*) ilişkindir ve bunlardan endüktif yolla tümel önermelere (*propositiones universalis*) geçilir. Bu anlamda *historia* ile *observatio* terimleri Leibniz’de eşanlamlıdır. Historik bilme, buna göre gözlemden endüktif yolla tümel önermelere giden bilme tarzı olarak, Bacon’ın ve Hobbes’un “bilimsel” (*scientific*) dedikleri bilme tarzıdır. Ama Leibniz, *rasyonel bilme*yi İngiliz empiristlerinin “bilimsel” dedikleri historik bilmeden kesinlikle ayırır. O, bu konuda tam bir Aristotelesçi olarak, rasyonel bilme ile historik bilmenin ilke bakımından farklı değerleri olduğunu belirtir. Rasyonel bilme, kendi doğrusunu varlıkta (*essentia*) bulur; historik bilmenin doğrusu ise varlığın dış görünümünde, varoluştadır (*existentia*). Historik bilgi, *essentia*’nın duyumlanmış hali, görünüşü olarak *existentia*’nın bilgisidir. Buna karşılık varlığın kendisi, *essentia* ancak akıl (*ratio*) yoluyla kavranabilir ki; esas varlık bilgisi, rasyonel bilgidir. Bu yüzden *akılsal doğrular* (*vérités de rations*) ile *olgusal doğrular* (*vérités de faits*) farklı yerlerdedirler. Historik

bilgi, “bilimsel bilgi”, bu yüzden *genel* değil, *genelleştirilmiş* endüktif bilgidir. İster doğal isterse insani-toplumsal alanla ilgili olsun, historik bilgi, *zorunlu* ve *ideal* akıl bilgisinden farklıdır; varoluşsal (*existential*) dünyanın bilgisi olarak olumsallık (*Contingence*) alanının bilgisidir. Leibniz’in yaptığı Aristotelesçi ayrım, yani *theoria* ile *istoria* arasına yeniden konan bu karşıtlık 17. yüzyılda şöyle formüle edilecektir: *Historik bilme olgusal bilmedir; felsefi bilme ise temel nedenleri bilmedir* (*cognitio historiana est cognitio factorum*; *cognito philosophica est cognitio causerum*). Daha sonra Leibniz-Wolff geleneğinden gelen Kant’ın, başlangıçta bu ayrımı benimsediği görülecektir.[9] Yalnız, burada *historia*’nın geleneksel çifte anlamıyla kullanıldığını görmek gerekir.

17. yüzyılın öbür büyük rasyonalist filozoflarında da *historia* karşısında benzer bir tutum vardır. René Descartes için her “tarihsel haber” kuşku götürür; çünkü historik bilgi, *seçilmiş* tarihsel olayların bilgisidir. Bu seçimde ise tarihçinin öznel ilgileri kadar bilgi ve malzeme eksikliği de rol oynamaktadır. Bu yüzden Descartes için *historia*’nın değeri, geçmiş yüzyıllarda kalmış “büyük insanlarla konuşmamızı sağlaması”nda ve geçmişin olaylarından ders alınacak düşünceler elde edilmesinde belirir. Nicolas Malebranche, historik bilgiyi “yüzeysel bilgi” olarak tanımlar ve Âdem’in bir tarihi olmadığı ve bir tarihe muhtaç bulunmadığını belirtir. Benedictus de Spinoza doğru bilginin “geçmişte olup bitmiş olanlara inanmakla” değil, daima “genel kavramlara dayanmakla” elde edilebileceğini belirtir.”[10]

17. yüzyıl rasyonalistlerinin *historia* karşısındaki bu olumsuz tavırlarını, Bacon’a dayanan empirist gelenekte de benzer çizgilerle görmek ilginçtir. Bacon ve Hobbes’tan sonra John Locke da historik bilgiyi, “doğa bilimi”ni örnek alan bir “bilim” kavramı altında, “güvensiz bilgi” sayar. Gerçi o, “bazı durumlarda” historik bilgiye başvurmaksızın hareket etmenin yanlış olacağını belirtirse de ilke olarak tarihin bildirdiklerine tam bir güvenin söz konusu olamayacağını söyler.”[11]

Böylece 16. ve 17. yüzyıllar, bir yandan doğabilimci bilgi kuramı, öbür yandan rasyonalist felsefe altında, *historia*’ya karşı olumsuz bir tavır takınmış yüzyıllar olarak görünür.

Historia'nın Çift Anlamlılıktan Kurtulması

Görüleceği gibi, tüm antikçağ ve ortaçağ ve bir bölümüyle yeniçağ, *historia* terimini hem doğal olgular hakkındaki deney bilgisi (*empeiria* ya da *historia naturalis*) hem de insani-toplumsal olaylar hakkındaki haber bilgisi (*istoria* ya da *historia civilis* ya da *historia humana*) olarak çift anlamlı bir terim biçiminde kullanmıştır. Ama terimin 16. yüzyıldan başlayarak bu çift anlamlılıktan yavaş yavaş sıyrılmaya başladığı da görülür. Bir kere ilk olarak Bacon, "bilim" kavramını *historia*'nın içerdiği anlamlardan birine, yani *empeiria*'ya dayamış olmakla, en azından *theoria*-*empeiria* karşıtlığını aşma girişiminde bulunmuş oluyordu. Onun bu girişimiyle *empeiria*, artık bizzat bilimsel etkinliğin dayandığı zemin olarak, doğa araştırmasına yönelen insan için o âna kadar görülmemiş özel bir önem ve değer kazanmış bulunuyordu. Öyle ki bu durumda doğabilimci bakış altında, *historia*'dan anlaşılan şey olarak geriye, dağınık, bireysel ve rastlantısal insani-toplumsal olayların bilgisi kalmış oluyordu. Gerçekten de özellikle 17. yüzyılın sonlarından başlayarak *historia* sözcüğünden artık sadece insani-toplumsal olayların bilgisinin anlaşıldığı görülür.

Ancak, *historia* teriminin çift anlamlılıktan kurtulması sadece doğabilimci bilgi kuramı altında olmamıştır. Örneğin Jean Bodin, hümanist etkilerle, *historia* sözcüğünü sadece insani-toplumsal olaylar için kullanmayı ilk kez öneren filozof olarak görünür. Bodin, sözcüğü özellikle bu anlam içeriğiyle sınırlamak ister ve onu "geçmişte olup bitmiş olayların doğru anlatımı" (*rerum ante gestarum vera narratio*) yoluyla edinilen bilgi etkinliği olarak konumlamaya çabaladığını belirtir. Gerçekten de onun kullandığı *historia rerum gestarum* (geçmişte olup bitenlerin bilgisi) terimi, daha sonra Hegel de içinde olmak üzere tüm tarih filozoflarının "tarih bilimi"nden anladıkları şey olacaktır.[12]

Tarihsel Kuşkuculuk

Bilindiği gibi, 16. ve 17. yüzyıllar bir yandan empirik-sağın (*eksakt*) doğa bilimlerinin, öbür yandan rasyonel disiplinlerin (matematik) gelişip serpilme yüzyıllarıdır. Bu yüzyıllar doğa-bilimsel yöntemlerle doğa hakkında kesin yasaların bulunabileceğine tam bir güven beslerler. Bu yüzyıllar için de doğa, antikçağda olduğu gibi düzenli bir oluşum, bir kozmostur; onu yöneten “mekanik yasalar” vardır. Ama bu düzenli oluşum, antikçağın rasyonalizmine göre *sadece* akıl yoluyla kavranabilecek bir şey de değildir artık. İnsan, bu düzenli oluşuma yön veren “mekanik yasalar”ı empirik sınamalar, deney ve gözlem yaparak arayacak ve bu yoldan elde edeceği yasaları matematiksel olarak, yani rasyonel biçimde ifade edecektir. Çünkü bu düzenli oluşum, doğa, bu haliyle *akla uygun*, rasyonel bir işleyişe sahiptir. Ama biz bu işleyişi *sadece* akılsal yoldan, rasyonel düşünmeyle izleyemeyiz. Antikçağın, bu düzenli oluşumu aynı zamanda akılsal sayması doğrudur; ama antikçağ bu akla uygun düzenli oluşumun dayandığı yasaları ancak gözlem ve deneyle bulabileceğimizi atlamıştır. Oysa doğa yasaları salt düşünmeyle değil, ancak doğaya gidilerek kesin biçimde saptanabilir.

İşte bu yüzyılların, doğa biliminde bulduklarına inandıkları *kesin bilgi, sağlam bilgi* açısından bakıldığında, bu yüzyıllar, Friedrich Wilhelm Bierling’in deyimiyle *tarihsel Pyrhonizm* yüzyılları olmuştur. *Historia*, yüzeysel ve rastlantısal, bu nedenle de “yasalılaşmayan” bilgiler alanıdır. Pierre Bayle için *historia*, “doğru eylemler için hiç de örnek alınacak bir olaylar sahnesi” değildir. Öyle ki bu sözleriyle Bayle’in hep benimsenegelen “tarihten ders alma” anlayışına bile karşı çıktığı görülebilir. Bayle için tarih “yalan yanlış aktarımlar”dan ibarettir ve ona göre tarihsel olaylar “tarihçilerin kendi mutfaklarında pişirip tadını kendi beğenilerine göre belirttikleri” yemek malzemelerinden farksızdır. Ama Bayle’in bu tavrının, daha çok o dönemde iyice keyfileşmiş olan tarih yazıcılığına karşı olduğu saptanabilir. Çünkü o Tarih Sözlüğü ve Eleştirisi (1695) adlı yapıtında, aslında “sağlam bir tarih eleştirisine duyulan ihtiyaç”tan söz eder.[13]

Bu kuşkuculuğun, aynı yüzyıllarda, bir “bilim” olarak *historia*’dan söz edilip edilemeyeceği konusundaki tartışmalara da yansıdığı görülür. Bu konuda rasyonalist ve empirist tutumlara bağlı değişik yanıtlar verildiği,

ama sonuçta *historia*’ya bir bilim statüsü tanıma konusunda oldukça çekingen kalındığı saptanabilir.

Leibniz’e göre, *mantıksal* açıdan bakıldığında, tarihsel bilgiyi *olasılık* kavramı altında değerlendirmek gerekir. Çünkü tarihsel bilgi, rastlantısallık ve olumsallığın bilgisidir. Bu bakımdan, mantıksal açıdan ancak bir “olasılı tarih bilgisi”nden (*probabilitates histórica*) söz edilebilir. *Teknik* ve *yöntembilimsel* açıdan bakıldığında ise, tarihsel bilginin ancak arşiv çalışmaları ve kaynak eleştirisi (yazılı metinlerin, sanat yapıtlarının elden geçirilmesi ve değerlendirilmesi) yoluyla elde edilebileceği açıktır. Bunlar ise geçmiş hakkında asla yeterli bilgi vermezler. Öyle ki tarihsel bilgi, teknik ve yöntembilimsel açıdan da doğa bilimlerinin düzenli doğal olguların gözleminden elde ettiği *yasa bilgisi* haline gelemez. Leibniz, Samuel von Pufendorf’la birlikte, böylece, tarihin ancak sınırlı ve daima eksik kalacak olasılı bilgiler üretebilen bir etkinlik, bu sınırlılık içinde bir “bilim” olabileceğini belirtir. Eduard Zeller’e göre de tarih, “bizden öncekilerin deneyimlerini, bize yabancı olan bu deneyimleri bölük pörçük bir araya getirme tarzı”dır. Thomasius da tarihi, “bize yabancı çağların duygu ve düşüncelerini kavrama tarzı” olarak tanımlar.[14]

Empirist gelenekte Bacon’ın *historia*’yı bilimler sistemi dışında bıraktığına daha önce değinmiştik. 17. yüzyılda ise, empirist geleneğin tarihe doğabilimci açıdan yaklaştığı görülür. Örneğin David Hume’a göre, tarihsel olaylara nüfuz edebilmek için, bu olayların taşıyıcısı olarak “insan doğası”nı öne almak gerekir. Çünkü tarihsel olayları, insan eylemleri ve insan davranışları yönlendirir. “İnsani eylemlerin ve davranış tarzlarının kökeninde yatan içgüdüleri tanımak için en uygun yol” ise, Hume’a göre *psikolojiden* geçer. Tarihsel olayların niteliğini ve bu olaylardaki *nedenselliği* kavrayabilmek için, bu olaylarda yer alan “aktörler”in, yani insanların eylemlerinin hangi psikolojik etkenlere bağlı olduklarını saptamak gerekir. Buna göre Hume için tarih, psikolojiye bağımlı olarak çalışacak bir disiplindir. Yine Hume’a göre, doğa gibi doğanın bir parçası olan insan da aynı nedensellik yasalarına bağlıdır. Bu yüzden insan psikolojisinin bağlı olduğu yasalar ortaya kondukça, tarihsel olayların niteliği de daha açık olarak anlaşılacaktır.[15]

Aydınlanmacı İlerleme İdesi ve Tarih

"Aydınlanma yüzyılı" olarak adlandırılan 18. yüzyılın başlarında, önceki yüzyılların tarih karşısındaki kuşkuculuğunun belli oranlarda devam ettiği, ama bu arada bu kuşkuculuğun giderek azalmaya başladığı ve hatta tarihe özel bir önem ve ilginin başladığı görülür. Tarihi "bilim" olarak görme girişimlerinin olumsuz sonuçlanması, bu yüzyılın başlarını da etkiler. Ama örneğin tarih karşısında bilgikuramsal açıdan kuşkucu kalan Thomasius, "Aydınlanma'nın hizmetinde bir tarih bilgisi"ne duyulan ihtiyaçtan söz etmekten de geri kalmaz. Ona göre "Aydınlanmacı insan, gelenekle gelen yanlış tarihsel bilgilerden arınmak ve önyargılarımızın nereden kaynaklandığını bilmek" için tarihin yardımına muhtaçtır. Öyle ki Thomasius'a göre "Bir tarih bilgisi olmadan insan anlığı kör kalır." Henri Saint-John Bolingbroke, Aydınlanmacı insanın kendi kişisel deneyimlerini, başkalarının ve toplumun deneyimleri olarak tarihle (*history*) karşılaştırıp denetlemesi gerektiğini, çünkü bu deneyimlerin tüm insan soyunun deneyimleri olduğunu belirtir. Ama 18. yüzyıl başlarının tarihe vermeye başladığı bu özel önem ve ilgiye rağmen bu yüzyıl, onu yine de bir edebi tür, ahlaksal bakımdan pratik değeri olan bir uğraşı olarak görmeye devam etmiştir. Tarihin anlamı ve işlevi, pragmatist bir açıdan saptanıyordu. Örneğin Pufendorf için tarih, "devletin hizmetinde olan bir öğrenim ve eğitim tarzı"ydı ve tarihçilik devlet yöneticilerini ve memurlarını eğitmede geçerli bir meslekti.[16]

Bununla birlikte 18. yüzyılın ortalarına doğru ve özellikle de bu yüzyılın ikinci yarısında tarihe karşı yeni bir yönelimin başladığı görülür. Bu yönelimin niteliğini saptayabilmek için, Aydınlanma yüzyılı olarak 18. yüzyılın birkaç karakteristiğine kısaca değinmek gerekir.

16. ve 17. yüzyıllarda doğa bilimleri büyük gelişmeler göstermiş ve bu bilimlerin teknik buluşlar yoluyla toplumsal yaşama sağladığı katkılar, özellikle 18. yüzyılda Avrupa toplumlarına bir *ilerleme* (*Fortschritt*, *Progressus*) inancı getirmişti. Öyle ki Aydınlanmacı insan, doğa kadar toplumun da tam bir ilerleme içinde olduğuna yürekten inanmaktaydı. Bu ilerleme inancı içindeki insanların üyesi oldukları toplumlarsa, aynı sıralarda bir *uluslaşma* süreci içindeydiler. Ortaçağın dinsel bir dünya

devleti ülküsü altında eritmeye çalıştığı ulusal farklılıklar, bireyci hümanizma ve Aydınlanma akımları içinde yeniden yeşertilmiş ve Avrupa toplumları, kendilerini ülkeleri, dilleri, kültür ve *tarihleri* bakımından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlardı. Gerçekten de "ulus" kavramı, giderek ülkesi, dili, kültürü ve *tarihi* ortak insan topluluklarını tanımlayan bir anlam içeriği kazanmıştır. Böylece tüm yüzyıla yayılan *ilerleme* inancı, bir yandan tüm Avrupa uluslarınca paylaşılan bir inanç olurken, öbür yandan, uluslar bu inanç altında kendi tarihlerini bir "ulusal bilinç"le ele almaya başlamışlardır. İşte, doğa kadar toplumların da (ulusların) bir ilerleme içinde oldukları inancı, *tarihte de bir ilerleme olduğu* inancını getirmiştir. Oysa bu yüzyılın başlarında 17. yüzyılın tarih karşısında takındığı bilgikuramsal kuşkuculuğun devam ettiği anımsanırsa, 18. yüzyılın 17. yüzyıla bu konuda karşıt bir tavır aldığı bile söylenebilir. Örneğin yüzyılın başında George Arnold, "Tarihe doğruluğunu verecek hiçbir genel kavram yoktur," demişti.[17]

İşte 18. yüzyıl bir yandan 17. yüzyılın kuşkuculuğunu ilerlemeye duyduğu derin inanç ve "doğa bilimi"ni örnek alan bir bilime beslediği güven duygusuyla aşmaya yönelirken; öbür yandan, ulusal bilinci geliştirecek her türlü çabaya, bu arada ulusal tarih yazıcılığına özel bir önem vermeye başlamıştır. Kuşkusuz, antikçağ, ortaçağ ve bir bölümüyle yeniçağın koyduğu *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığı açısından bakıldığında, 18. yüzyılın "tarihte tam bir ilerleme olduğu" konusundaki *genel yargı*ya bilgikuramsal bir temellendirmeyle varmadığı açıktır. Ama 18. yüzyıl ortaçağın *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını *teolojik inanç* yoluyla aşmaya çalışmış olmasına benzer bir biçimde, ilerlemeye duyduğu *laik inanç* yoluyla aynı karşıtlığı aşmayı denemiştir. Gerçekten de 18. yüzyıl, felsefe tarihi boyunca birbirinden ayrı tutulan ve birbirine karşıt kılınan "felsefe" ve "tarih" kavramlarını bir araya getirerek *tarih felsefesi* terimini ilk kullanan yüzyıl olmuştur.

"Tarih Felsefesi"nin Bir Disiplin Olarak Ortaya Çıkışı

Kuşkusuz ki, Batı düşüncesinde adı konulmamakla birlikte daha Augustinus'la başlayan bir tarih felsefesi geleneği vardır. Ama bu gelenek Augustinus'la birlikte daha çok, bir "tarih teolojisi" olarak gelişmiştir. Öbür yandan, "tarih felsefesi" teriminin ilk kez kullanıldığı 18. yüzyıl sonlarına kadar yeniçağda adına çekinmeden "tarih felsefesi" denebilecek tarih yorumlarına da rastlanır.

Jean-Jacques Rousseau, 1750'li yıllarda, çağının ilerlemeye duyduğu inançla az çok karşıtlık içinde, insanın doğuştan iyi olan doğasının toplum haline gelme süreci içinde bozulduğunu, tarihin aslında insanın bu bozuluşunun tarihi olduğunu söyler. Ama bu bozulma ve yozlaşma kaçınılmazdır. Çünkü toplum halinde yaşama, insana doğal yanını ve mutlu bencilliğini dizginlemesini öğretmiştir. Bu nedenle o, doğallığını yitirmeye ve bir kültür varlığı olmaya başlamıştır ve bu yeni konumunu da artık terk edemez; tekrar doğallığa, mutlu bencilliğine dönemez. Bu durumda onun hedefi artık, doğallığa dönmek değil, tersine ancak özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı bir hukuk devletini gerçekleştirmek olmalıdır ve o bencil doğal mutluluğunun yerine erdemli bir yaşam tarzının mutluluğunu geçirmelidir.

Bu görüşleriyle Rousseau'nun iki bakımdan bir tarih filozofu olduğu açıktır: 1. Tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru giden kaçınılmaz bir süreç görmektedir. 2. İnsanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle 19. yüzyılın tüm büyük tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.[18]

Rousseau'dan önce Giambattista Vico'nun da, ileride Oswald Spengler ve Arnold Toynbee'de örneğini göreceğimiz antikçağın *döngüsel* tarih anlayışına benzer bir görüşle, tarihte dönenen çağlar olduğunu belirttiği, bu çağların bir *çember* hareketiyle birbirlerini izlediğini savunduğu görülür ki, bu görüşleriyle Vico'yu yeniçağın ilk tarih filozofu sayanlar çoktur.[19] (Vico için Karl Löwith'in, "Ekler" bölümündeki "Vico" başlıklı yazısına bakınız.)

Ama Vico da, Rousseau da bu görüşlerini adlandırmak için "tarih felsefesi" diye bir terime başvurmamışlardır. Böyle bir terime ilk başvuran filozof olarak karşımıza Voltaire çıkmaktadır.

Voltaire, 1764'te David Hume'un Genel İngiltere Tarihi adlı yapıtı üzerine yazdığı bir yazıda, "felsefi" yazılmış bir tarihe duyulan ihtiyaçtan söz etmiştir. Ona göre, keyfi değerlendirmelerle ve dinsel dogmalarla dolu tarih

yazıcılığı karşısında Aydınlanmacı insan, tarih yazma işinin “filozofça bir etkinliği gerektirdiğini” artık anlamıştır. O, böyle bir tarih yazıcılığı için Hume’u örnek gösterir ve “objektif” ve “doğru” bir tarih yazmak için “filozofun bağımsız karakteri”ne ve “olaylara derinliğine bakma yeteneği”ne gerek olduğunu belirtir. İşte böyle yazılmış bir tarih, Voltaire’e göre önce “tarih üzerine felsefe yapmayı”, yani bir “tarih felsefesi”ni gerektirir. Öyle ki ona göre “tarih felsefesi”, “tarihin filozofça betimi”ne ulaşmaya çabalamalıdır. Voltaire, bu konudaki görüşlerini, Genel Tarih ve Ulusların Tini ve Gelenekleri Üzerine Deneme (1757), Tarih Felsefesi (1765) ve Deneme’ye 1769 yılında yazdığı “Giriş”te dile getirir. Ona göre, tarihte olup biten her şeyi Tanrı’ya bağlayan kilise tarihçiliğinden beklenecek bir şey yoktur. Bunun yerine bir “akılcı tarihçiliğe”, yani tarihsel olayların “doğal açıklaması”nı verecek olan bir tarihçiliğe gerek vardır. Tarihçi artık teolog gibi davranmayacağı gibi, bir masalcı ya da fabl yazan biri gibi de davranamaz. Tarih, kilise tarihçilerinin yapageldikleri gibi artık, Yahudilerin tarihiyle başlatılamaz; tersine, tarih Voltaire’e göre, Batılıların bundan sonra kendilerinden çok şey öğrenmeleri gereken Uzakdoğu toplumlarından ve özellikle Çin’den başlatılmalıdır. Böyle bir tarih yazıcılığı, Voltaire’e göre tek tek olaylar çokluğu içinde de boğulmaz. Tam tersine, tarih yazıcılığı, bu olaylar çokluğunu anlamlı olarak kavramamızı sağlayacak “genel nitelikler”e yönelecektir. Bu genel niteliklerse, bir insan topluluğunun, bir halkın, bir ulusun yaşamına sinmiş değerler, ahlak normları ve gelenekler türünden şeylerdir. Çünkü bunlar, topluca, o insan topluluğunun, o halkın ya da ulusun “tin”ini (*Esprit*) oluştururlar. Bu değer, norm ve geleneklerse, insanların toplu yaşama biçimlerinde hep yönlendirici şeyler olarak, felsefenin “geneli arayan bakış tarzı altında” topluca kavranabilirler. Bu yüzdendir ki “ulusların genel ideleri” üstüne eğilen bir tarih yazıcılığı ancak “felsefi” olabilir. Bu ideler, toplumların yaşamları üstünde, doğa yasalarının doğa olaylarını belirlemesine benzer bir belirleme gücü taşırlar. İşte felsefi tarih yazıcılığı, ulusların bu idelerin belirlenimi altındaki yaşamlarını betimleyen bir tarih yazıcılığı olmalıdır.[20]

Voltaire’in “tarih felsefesi” terimini kullanmış olması, antikçağdan beri süregelen geleneksel karşıtlık açısından bakıldığında oldukça cesur bir girişim olarak görülüyordu ve hemen ardından Voltaire’e karşı yoğun

eleştirilere yol açmıştı. Gerçi daha 1566'da Jean Bodin *philosophistorici* diye bir terim kullanmıştı; ama Bodin bu terimden "olup biten şeyleri anlatma tarzına bilgece bir bakış katma"yı anlıyor ve geleneksel felsefe-tarih karşıtlığını koruyordu.[21] Oysa Voltaire, bu geleneksel karşıtlığa âdeta meydan okurcasına "tarih felsefesi" terimini kullanırken bilgikuramsal kaygılardan çok, Aydınlanma'nın ilerlemeci ülkücülüğünden hareket ediyordu. Bu ilerlemeci ülkücülük bu yüzden "tarih felsefesi" terimine tam anlamıyla sahip çıkmıştır. Bu yüzden de 17. yüzyıl kuşkuculuğu altında bilgikuramsal açıdan felsefe-tarih karşıtlığını vurgulayanların, rastlantısal ve bireysel olaylar yığını olarak tarihte felsefi anlamda hiçbir "genellik" saptanamayacağını, tarihte yasalar arayanların tarihe bir "felsefi despotizm" taşımış olacaklarını ileri süren itirazları etkili olmamıştır. Ama bu dönemde bir "tarih felsefesi"nin olabilirliğini onaylayarak böyle bir disiplini temellendirmeye çalışanların yine de geleneksel *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığının etkisi altında, 19. yüzyılın büyük tarih filozoflarına göre oldukça çekingen kaldıkları da görülür. Bu çekingenliği, 19. yüzyıla geçiş onyıllarının tarih filozofları olarak, Isaac Iselin, Jakob Wegelin ve hatta modern dönemlerin ilk büyük tarih filozofu olarak Johann Gottfried Herder'de bile görmek olanaklıdır.

Isaac Iselin'e göre, *tarih* ile *akıl*'ı, *theoria* ile *historia*'yı bağdaştırmak güçtür. O, Voltaire'in "tarih felsefesi" terimini kullanmaya başladığı yıllarda, 1764'te, "İnsanlık Tarihi Üzerine Felsefi Tahminler" adlı yazısında, tarih ile aklı, tarih ile felsefeyi birbirine bağlama konusunda her şeyden önce "yetersiz" olduğumuzu belirtir. Ona göre filozof, insani ve tarihsel olaylar hakkında doğru ve yeterli bir bilgi elde etmeye yönelmelidir. Ama bu bilgi, filozofun tarihte bir "genellik" görme isteği dolayısıyla daima, filozofun tarihe "müdahale etmesini" gerektiren, yani tarihteki rastlantısallığı ve düzensizliği bir genellik içine taşımaya çalışan "zorlama bilgi" olmaktan tam olarak kurtulamaz.[22] Ama Iselin'e göre, bir rastlantısallıklar alanı olsa da tarihte belli bir gelişme, ilerleme anlamında bir gelişme görmek de olanaklıdır. Ama bu ilerleme düz bir çizgiyi izlemez. Tarih, ilerleme yönünde uzanan tek bir ip gibi görülemez. Çünkü onda kopuk yerler vardır. Yani tarihte yükselişler kadar düşüşlere de rastlanır; aydınlıklar kadar karanlıklar da vardır. Ama Iselin'e göre, bu düşüşler ve

karanlık dönemler, ipin bu kopuk yerleri, yine de tarihin ilerleyen bir süreç olarak görülmesine engel değildir. Filozofun bir görevi de zaten, bu kopuk yerleri "tahmin" yoluyla yükselişlere ve aydınlık dönemlere bağlamaktır. Filozof, "karşı durulmaz sistemci bir merak"la tarihte genellikler aramaya devam eder. Çünkü o, genellik ve bireysellik, yasalılık ve rastlantısallık arasındaki bilgikuramsal karşıtlığın farkında olsa da bir rastlantısallıklar alanı olarak tarihte "tatmin edici birkaç genellik" aramaktan vazgeçmez. Çünkü tarih, onun bizzat kendisini insan olarak tanıma yollarından biridir. O, geçmişte kalmış pek çok şeyin kendisini etkilediğini görmekte, içinde yaşadığı toplumda "geçmişin mirası"nı hissetmektedir. Bu mirasın niteliği hakkında belli bir görüş edinmeden bizzat *geleceğine* de bakamaz. Bu yüzden filozof, tarihçinin bildirdiklerini bir genellik içine taşıma uğraşısından, her şeyden önce pratik ve yaşamsal nedenlerle vazgeçemez.

Böylece Iselin, Voltaire gibi "tarih felsefesi" terimini kullanmamış olsa da bir tarih felsefesinin olabilirliğini ve gerekliliğini savunmuş olur. O gerçekten de bu arada kendi tarih felsefesini de geliştirmeye çalışır. Örneğin, ona göre tarih, insanların "doğal durum"dan ve "vahşilik"ten "ahlaksal durum"a doğru ilerleme sürecidir. Tümüyle tarih, insanın doğal güdülerinin egemenliğinden kurtulmasının ve erdemlerin, sanatların ve bilimlerin gelişmesinin, kısacası "insan türü"nün yetkinleşme sürecinin tarihidir.

Iselin'in bilgikuramsal açıdan felsefe-tarih karşıtlığı konusunda çekingen kaldığı, ama pratik ve çağa özgü nedenle bir tarih felsefesine duyulan ihtiyaçtan yola çıkarak bu karşıtlığı yine de aşmak istediği saptanabilir.[23]

"Tarih Felsefesi"nin Iselin'den sonra Almanya'da, 1770-1776 yılları arasında, daha sonra Hegel'in de ders vereceği Berlin Akademisi'nde bir üniversite disiplini haline geldiği görülür. Bu yıllarda ilk "tarih felsefesi" derslerini veren Jakob Wegelin, derslerinin ana konusunun "tarihin planının ve ereğinin ne olduğunu araştırmak" olduğunu belirtir. Wegelin'e göre, "tüm tarih" ya da "dünya tarihi" devletlerin birbirlerine yakınlaşmasına ve barışçıl bir sona doğru ilerlemektedir. Özellikle Aydınlanmacı insan "akılca erekler koyan insan" olarak tanımlanabilir ki, yaşanılan Aydınlanma yüzyılı, Wegelin'e göre böyle bir barışçıl son konusunda bütün geçmiş çağlara oranla daha fazla umut besleme olanağı tanıyabilir.

Wegelin'e göre, insanın hem kendisine hem de topluma bir katkıda bulunabileceği tek ortam, “akılcı erekler”e göre yönlenmiş bir toplumdur. Yaşanılan çağın bu türden “akılcı erekler”e göre yönlenen bir çağ olduğu kabul edildiğinde, geçmişte olup biten şeyler olarak tarihe (*res gestae*) de bir “ereklilik” açısından bakmak gerekecektir. Öyle ki Wegelin'e göre, bir “ereklilik” idesine bağlanmadan bir “tarih felsefesi” yapma olanağı da yoktur. Öbür yandan, “tarihte ereklilik” sorunu, aynı zamanda tarihsel olayların birbirine bağlanma tarzlarını, yani “tarihsel nedensellik” sorununu çözmek için de eğilinmesi gereken ana sorundur. Başka bir deyişle, tarihte bir ereklilik olduğu varsayımından hareket edilmeden, tarihsel olayları birbirine nedensel olarak bağlama olanağı da yoktur. Ama Wegelin bu noktada, ters bir konumlamayla, tarihte erekliliği görebilmek için de tarihsel olaylar arasındaki nedensellik sorununa eğilmek gerektiğini belirtir. Böylece Wegelin'de “tarihte erekliliğin” mi, yoksa “tarihsel nedenselliğin” mi öne alınması gerektiği konusu sorunsal (problematik) kalır; o, tercihini “tarihsel nedensellik” için kullanır ve böylece kendi tarih felsefesini bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan temellendirmeye çalışır.

Wegelin'e göre bir *theoria* etkinliği olarak felsefe, genellik ve sabit düzenlilikler peşindedir. Bu yüzden bir “felsefe” olarak “tarih felsefesi” de tarihsel olaylardaki düzenliliklere yönelecektir. Bir “felsefe” olarak “tarih felsefesi” de aynı nedenle, tarihsel olayların genel düzenini dile getiren soyut ve genel kavramlarla çalışır. Ne var ki tarihte hep “belirsiz bir akış” ve “belirsiz bir çeşitlilik”le karşılaşırız. Bu yüzden, tarihsel olayların tam olarak hiçbir zaman nüfuz edilemeyen bu “belirsizliği”ni akılcı yoldan tam olarak kavramayı ummak boşuna olur. Bu nedenle, genelin peşindeki felsefe için tarihte *yasalar* aramak “meşru” bir şeyse de bir “tarih felsefesi”, bu konuda ancak *kısmi* bir açıklığa kavuşabileceğini kabul etmelidir. Wegelin'e göre, tarihte de yasalar vardır; ama tarihteki yasaların işleyiş tarzını akılcı yoldan tam olarak asla bilemeyiz. Belki de tarihte, bizim rasyonel düşünmemize uygun doğabilimsel yasalardan farklı bir yasa türü egemendir. Ama böyle bir yasa türü olsa da biz onu ancak kendi rasyonel düşüncemiz ışığında ve *kısmen* tanıyabiliriz. Wegelin'e göre, tarihte ancak kısmen akla uygun bir gelişim vardır; bir başka deyişle, tarihin akla uygun bir *kısmı* vardır (*partie raisonne*). Bu yüzden bizim, tarihte rasyonel yoldan ancak kısmi bir açıklıkla elde edebileceğimiz yasalarımız olabilir ve

olayları birbirleriyle nedensel bir ilişkiye sokabiliriz. Ama yinelemek gerekir ki, ancak kısmi bir açıklık getirebilen bu yasalara doğabilimsel yasalar gözüyle bakamayız. Bu yüzden "tarihsel yasa" terimini kullanmaktan çok, "yönelim odakları", "kategoriler" gibi terimler kullanmalıyız.[25]

İşte Wegelin'e göre bir "tarih felsefesi", ancak bu sınırlılıkların bilincinde olunduktan sonra olanaklıdır. Bir tarih felsefesini olanaklı kılacak "yönelim odakları"ndan birincisi, Wegelin'e göre tarihte "birbirini art arda izleme düzeni" (*ordre successiv*) olduğunu kabul etmektir. Biz, *kısmen* de olsa, tarihsel olayların ilke ya da ilkelere göre yönlenen bir "olaylar dizisi" olduğunu kabul etmeliyiz. Örneğin bir ulusun tümünün ya da büyük bölümünün ortak yaşamına geçmiş temel değer, ide ve normlar olduğunu ve olaylar dizisini bu değer, ide, norm türünden şeylerin yönlendirdiğini benimsemeliyiz. Böyle olunca, tarihte olup biten her şeye rastlantısal şeyler gözüyle bakamayız artık. Tarihin tamamen olmasa da kısmen akla uygun olması, onu tam bir rastlantısallıklar alanı olmaktan çıkarır. Bu nedenle, tarihte rasyonel olarak kavranabilecek *genel nedenler* arama olanağı doğar. Bu genel nedenlerse Wegelin'e göre, insan topluluklarında, halklarında, uluslarında, insan eylemlerinin *tekrarını* sağlayan ideler, değerler, yaşama normları türünden şeylerdir. İşte biz bu değer, ide ve normlara dayanarak tarihsel olayları *nedensel* olarak açıklayabilir ve hatta giderek, tarihsel olayları, doğa bilimlerinin yasalara dayalı sistemlerinde olduğu gibi, *süreklilik* gösteren ide, değer ve yaşama normlarını yasalarmış gibi kabul ederek sistemler içinde ele alabiliriz. Ama bilmeliyiz ki bu ide, değer ve normlar, doğa yasaları gibi durağan ve kalıcı değildir. Bunlar her dönemde yeni anlayışların belirmesiyle değişikliklere uğrayabilir ya da ortaya yepyeni ideler çıkabilir. İşte, tarihsel olaylara nüfuz edebilmek için bu idelerin gelişimini izlemek gerekir. Tarihte *genel* ifadelere başvurmanın başka olanağı da yoktur. Tarihteki olaylar çokluğu ancak bu yolla aşılmış olur ve böylece bir toplum ya da çağ belli ideler altında *genel* olarak tanınmış olur. Bu son görüşleriyle Wegelin'in Hegel'i de etkilediği ileride görülecektir.[26]

Görülebileceği gibi, Wegelin'de de Iselin'de olduğu gibi tarihte bir genellik arama isteği ağır basarken, aynı zamanda bu genellik konusunda

çekingen kalındığı görülür. Onlar için, her türlü felsefi etkinlik gibi bir tarih felsefesi de yöneldiği konu olarak tarihte genellik peşinde olacaktı. Böyle olunca, tarih felsefesi de her ne kadar doğadakinden farklı olduğu söylense de tarihte de bir “düzenliliğin” bulunduğu varsayımından kaçınamayacaktı. Yine böyle olunca, tarih felsefesi, bu düzenliliğe yön veren ilke ve temel nedenler saptamak ve bu ilkeleri, bu temel nedenleri tarihe genel olarak yön veren şeyler olarak görmek durumunda kalacaktı. Iselin de, Wegelin de bir tarih felsefesinin olabilirlik koşullarını böyle belirliyordu. Ama öbür yandan, örneğin Iselin, tarihteki rastlantısallığı vurgulayarak bir tarih felsefesinin “felsefeyi tarihe taşıma” tehlikesini de beraberinde getirdiğini söylüyordu. Hatta Iselin, böyle bir tarih felsefesinin “bir tarih ontolojisi ve tarihin temel öğretisi” kimliğine kaçınılmaz olarak bürünebileceğini belirterek, burada artık, filozof tarafından “Önceden konulan felsefi ilkeler tarihe uygulanmış veya tarih ancak bir felsefi açıklamaya örnek kılınmış olacaktır,” der. Iselin, böyle bir durumun tarih yazıcılığı açısından da sakıncalı olacağını, tarih yazıcılığının felsefece konulmuş ilkelerin ve bir tarih felsefesinin buyruğuna gireceğini ekler.[27] Gottfried Kösler de böyle bir tarih felsefesinin tarih yazıcılığını köstekleyeceğini belirterek Iselin’i onaylar. Çünkü Köster’e göre tarihçi, böyle bir durumda artık tarihsel olaylara o olayların kendi iç gelişimlerindeki bütünlüğü aramak ve saptamak yerine, felsefece konulmuş ilkelere bağlı bir “tarih kuramı” veya “tarih mantığı” açısından eğilmek zorunda kalacaktır. Oysa Köster’e göre, “tarih mantığı” veya “tarih kuramı” terimleri, bizzat “tarih felsefesi” terimi gibi karşıt kavramları bir araya getiren terimlerdir. Geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını gözeten Köster için bir “tarih felsefesi”, filozofların düşündüğü bir şey olarak, “felsefenin tarih üstünde kurmak istediği despotluğun” ürününden başka bir şey değildir. Köster için tarih yazıcılığı bu gibi despotluklardan uzak kalmalıdır. Tarih yazıcılığı yine, geçmişi, bizim bugünümüz için yararlı olabilecek olayları kendi özellikleri içinde anlatmakla yetinmelidir. Köster için bir “tarih felsefesi” olsa olsa tarih yazıcılığının ürünleri üstüne ahlaksal ve politik *yorumlar* sunma işini üstlenebilir.[28]

Böylece 18. yüzyılın son onyılları içinde Almanya’da, tarih-felsefe karşıtlığını hem aşmak isteyen hem de bu aşma isteğini belli bir çekingenlik

içinde frenleyen bir tarih felsefesi geleneğinin doğduğu görülür. Bu dönemin Aydınlanmacı tarih filozofları ilerleme idesinin tam etkisi altındadır ve tarihi de “genel olarak ilerleyen bir süreç” olarak görmek isterler. Ama onlar aynı zamanda Aydınlanma’nın, doğa bilimini örnek alan bilim anlayışının da etkisi altındadır. Bacon’da kaynağını bulan bu bilim anlayışının ise, *historia*’yı bilimler sistemi dışında bıraktığını görmüştük. Onların sorunsalı da bir bakıma burada düğümlenir. Onlar bir yandan doğabilimci etkilerle tarihte sürekli bir ilerleme ve yasalılık görmek isterlerken, öbür yandan aynı doğabilimci anlayışın bilimsel olarak ele alınamayacağını belirttiği tarihsel olaylarda bir rastlantısallık ve düzensizlik olduğunu belirtirler. Yani bir yandan “sistemci bir merakla” tarihte genellikler bulma peşine düşerlerken; öbür yandan geleneksel *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını da hep gözetirler.

Bu durumda, tarihsel olayları doğa bilimlerini örnek almayan değişik bir bakış açısı altında ele almanın olanaklı olup olmadığı sorunu ortaya çıkıyordu. Tarihsel olayların bireysellik ve rastlantısallığı, bu bireysellik ve rastlantısallığı gözeten değişik bir bakış açısıyla ele alınamaz mıydı? Bu soruna eğilen Johann Gottfried Herder yeniçağda ilk büyük tarih filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Aşağıdaki altbölümün, “Ekler” bölümündeki “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Düşünceler” başlıklı yazıyla birlikte okunması önerilir.)

Tarih ve Anlama: Herder’in Tarih Felsefesi

Bir 18. yüzyıl filozofu olarak Johann Gottfried Herder (1744-1803), gençlik yıllarında Aydınlanma’nın ilerleme ülküsünün ve mekanist doğabilimci anlayışın etkisi altındadır. Ama daha sonra kendi felsefesini geliştirirken pek çok Aydınlanmacı eğilime ve özellikle ilerleme ülkücülüğüne karşı çıkacak ve onun tarih felsefesi, bu nedenle, çağının *etos*’u ile pek çok noktada karşıtlıklar içerecektir.

Herder tarih felsefesiyle ilgili ilk önemli yazısını 1774’te “İnsanlık Kültürü Tarihinin Felsefesi” adıyla yayımlar. Bu yazıda Herder, Iselin’den etkilendiğini belirtmekle birlikte; Hume, Voltaire ve Iselin’in tarih

felsefelerini, bunların “eski toplumlara ve çağlara, bu toplumlar ve çağlarca hiç düşünülmemiş ölçütler taşıyan” tarih felsefeleri olduklarını söyleyerek eleştirir. Örneğin bu tarih felsefeleri, geçmişe Aydınlanma’nın bir ürünü olan *ilerleme* idesi altında bakmaktadır. Oysa Herder’e göre tarihsel çağları bugünün ölçütleriyle kavramaya çalışmak yanılgılar doğurur. Aslında bu tarih felsefelerinin yaptıkları şey, geçmişi bugün sahip olduğumuz ölçütlere göre bugünle karşılaştırmak olmaktadır ki, Herder’e göre “esasında burada her türlü karşılaştırma yanıltıcıdır.” Çünkü biz tarihte bir genellik ararken, eğer böyle bir genellik varsa, onu ancak bugünkü ölçütlerimize göre kavrama olanağına sahibizdir. Böylece tarihin gerçek genelliği, bizim ölçütlerimize göre başka bir renge bürünmüş genellik olarak kavranmış olur. Bunun gibi, gelecek kuşaklar da bizleri, kendi ölçütlerine göre oluşturulmuş bir genellik tasarımı altında göreceklerdir. Dolayısıyla bu, tarihin hiçbir zaman tek bir genellik içinde kavranamayacağı anlamına gelmektedir.[29]

Herder, 1774 tarihli yazısına organik bir doğal evrim görüşü geliştirerek girer. Ona göre Tanrı, evrene belli ilkeler koymuştur ve evren, Tanrı’nın koyduğu bu ilkelere göre belli bir evrim süreci içinde gelişir. İşte Herder’e göre, doğada olduğu gibi tarihte de canlı ve sürekli bir oluşum ve çeşitli organizmaların birbirine karşı kesintisiz savaşı vardır. Doğa da, tarih de durmadan dönüşen, yeni biçimlere bürünen, oluş halindeki alanlardır. Herder’e göre tüm bu gelişme sürecinde Tanrı’nın etkisini, tanrısal açınımı (*Offenbarung, révélation, revelation*), hatta bizzat Tanrılığı görmek olanaklıdır. Tarih, doğada tam bir benzerini bulur. Tarihsel olaylar doğanın ürünüdür ve tarih de “mutlak varlığın uyumlu bir evrimi”dir.

Herder’in panteizme varan bu başlangıç görüşlerinden çok, bu görüşler ışığında geliştirdiği tarih görüşüne eğildiğimizde şunları saptayabiliriz: Herder, her ne kadar tarihi doğanın bir ürünü saymakta ve tarih ile doğa arasında bir benzerlik ve koşutluk kurmaktaysa da “tarihsel olayların doğal olaylar gibi kesin bir yasalılık ve nedensellik taşımadığını” belirtir. Herder’e göre Tanrı, kendisini tarihte doğadakinden “farklı bir biçimde” açımlar gibidir. Tanrı tarihe, doğabilimsel yasalılık ve nedensellikle tam olarak kavranamayacak bir düzen koymuş gibidir. İşte bu nedenle, Herder’e göre, tarihe doğadakinden farklı bir düzen olarak bakmak ve ona doğabilimsel bakıştan farklı bir bakış geliştirerek eğilmek gerekir. Herder

bundan sonra, 1781'de Teoloji Öğrenimi Üstüne Mektuplar adlı yapıtında aforizmik olarak "Tarihe şekil veren en önemli şey onun genelliği değil, bireyselliğidir" diyerek formüle edeceği görüşlerini geliştirmeye başlar. Ona göre, tarihsel olayları her şeyden önce "bir defalık gerçeklikler", "kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar" olarak görmek gerekir. O, en ünlü yapıtı İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Düşünceler'de (1785-1792) tarihte bir "objektiflik" aramanın ilk koşulunun, tarihsel olayları doğa yasaları altında düzenli ve tekrar eden olgular gibi görme yanılgısından sıyrılmak olduğunu belirtir. Tarihi "bütün" olarak kavramamızı sağlayacak doğa yasaları türünden yasalar yoktur. O bu konuda Jakob Wegelin gibi düşünür. Ona göre tarihte "bütünlük" denince anlaşılması gereken şey, tüm "dünya tarihi" için genelgeçer olduğu düşünülen yasalar veya kategoriler altında "teorik yolla açıklanabilecek bir şey" değildir. Tarihte bu türden yasalar ve kategoriler aramak boşunadır. Tarihe doğal olgulardaki süreklilik ve tekrarı gözeterek oluşturulmuş yasalarla ve kategorilerle yönelemeyiz. Öbür yandan, tarihsel olaylara süreklilik ve tekrar kazandırabilecek sabit "ideler" de yoktur. Çünkü insanların ve toplumların bağlandıkları bu "ideler" de her çağda ve her dönemde değişmektedir. Bu noktaya kadar Herder'in de belli ölçülerde geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını benimsediği söylenebilir.[30]

Ama Herder'e göre bu durum, tarihin bir "kaos"tan ibaret olduğu anlamına da gelmez. Bu noktada panteist Herder, tarihe "yeryüzüne yön veren bir kavrayışın, yani tanrısallığın görü alanı" olarak bakar. Daha sonra Hegel'de de karşılaşacağımız bu görüşe göre, tarihte de bir "plan", bir "düzenlilik" ve bir "bütünlük" vardır. Ne var ki Herder'e göre, "bütündeki bu tanrısal plan" tek insan tarafından asla kavranamaz. Çünkü tek insanın kendisi, bu tanrısal plana göre sahneye konan oyunun "belli bir episodunda" rol alan bir aktördür ve bu nedenle, oyunun bütününü, onun başlangıcını ve sonunu göremez. Bu yüzden "bütün olarak tarih", ona, bir köşeciğinde kalakaldığı "karmaşık bir labirent" olarak görünür. O, "tarihin bu sınırsız çeşitliliği"nde bir "genellik" arayacaksa, bunu ancak "uyum" (*harmoni*) idesinde bulabilir. Kendisine hiçbir zaman açık olmayacak bu "bütünlük"te ancak Tanrı'nın koyduğu bir "uyum" olduğuna inanabilir. Çünkü Herder'e göre, "Benim yeryüzünde bulunduğum noktanın sınırlılığı, bakışımdaki körlük, hedeflerimdeki yanlışlıklar... işte tüm bunlar, benim bir hiç

olduğumu ama bütünün her şey olduğunu gösterir.” Bu “bütün”, Herder’e göre “her şeyin kendi yerini ve uzamını bulduğu insanlık tarihi”dir.[31]

Böylece Herder, tarihin “bütün” olarak bilinemezliği sonucuna varmış ve bu bilinemez “bütünlüğün” olsa olsa bir “uyum” taşıdığına inanılabileceğini belirtmiş olur. Herder, İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler’in bundan sonraki bölümlerine yine, “tarihin nasıl bir plana göre oluştuğunun bilinemezliği”ni belirterek başlar. Ona göre bu konuda yapılabilecek olan şey, tarihe, insanca tasarlanan ve kabullenilen varsayımlar ışığında eğilmektir. Bir “tarih felsefesi”nin olabilirliği, Herder’e göre, geçmişe ancak böyle varsayımlar ışığında eğilmekle ortaya çıkar. O gerçi, “bütünlüğü ve büyüklüğü içinde bir insanlık tarihi felsefesinin ve biliminin olabilirliği” konusunda *theoria-historia* karşıtlığını gözeten bir kuşkuculuk içindedir. Ama ona göre, bu kuşkulara rağmen “insan, tarihte bir düzen aramayı, tüm zamanların dayandığı bir zemin görmeyi, geleceğin dünyasını geçmişe dayatmayı denemek zorundadır. Çünkü o bu konuda anılara ve bir belleğe sahiptir.”[32] Bu yüzden bir “tarih felsefesi”, anılara ve beklentilere, yani *geçmiş* hakkında bir belleğe ve *geleceğe* yönelik beklentilere sahip insan için, “teorik bir ihtiyaca yanıt verme” girişimi olmazdan önce, “insanın özüyle ilgili pratik bir bilgiye duyulan ihtiyaca yanıt verme” girişiminin ürünüdür. Ne yazık ki bu ihtiyacı giderecek “teorik-genel” bir yanıt yoktur. Ama şu saptanabilir: Doğada tanrısal bir düzen varsa, bu, tarihte de bir düzen olduğuna *inanmak* için yeterli bir nedendir. Herder’e göre, böyle olunca, tarih sadece “anlamsız tutkuların, vahşi güçlerin, kırıp dökücü eğilimlerin çatışma alanı” olarak görülemez; onda belli bir düzenlilik de vardır ve işte bu nokta, Herder için “insanlık tarihinin labirentlerine girmek için güvenilir bir dayanak” sağlar. Buna göre tarih filozofu, tarihte bir düzenlilik arayacak olan kişidir. Ama tarih hakkında “her şeyi bilme” iddiasında olamaz. Çünkü tarih filozofu, kendi kuşağının bir üyesidir ve kendi çağının ölçütleriyle tarihe yönelecektir. Ama bu ölçütleri, Hume ya da Voltaire gibi tarihin tümüne yayma, örneğin tarihi “sürekli ilerleyen bir süreç” olarak görme hakkına sahip değildir. Herder’e göre, “tüm tarihi kavrayan zamandışı bir evrensel akıl/tin” yoktur. Tam tersine, her dönemde, her çağda, her kuşakta, “tüm tarihi kavrama”

iddiasında olanlar sadece ve sadece o dönemin ya da çağın kendi aklını/tinini tarihe taşımakta olduklarının farkında olmayanlardır.

Böylece Herder, bu noktaya kadar, her çağın geçmişe kendi ölçütleriyle eğilmekten başka çaresi olmadığını, ama bununla geçmişi tam olarak kavradığını iddia etmesinin yanlış olacağını belirtmiş olur. Ona göre aslında her çağ, her dönem, her kuşak geçmişi kendi ölçütleri altında *yorumlamak*tan, geçmişi kendi aklına/tinine göre kavramaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bu görüşleriyle Herder, daha sonra Alman Tarihi Okulu'nda ve Dilthey'da karşımıza çıkacak *tarihsel görecilik* anlayışının da temellendiricisidir. Ama Herder yine de bu tarihsel görecilikte kalmak istemez. Burada, "tarih labirenti"ne girmemizi sağlayacak ve bu labirentte yolumuzu yitirmememize yardım edecek bir *ipucu* olduğunu söyler. Ona göre insanlık tarihine "bütün" olarak yönelmemizi sağlayacak bu ipucu, bu "Ariadne ipi", bu gösterge hümanitedir.

Herder için tarih, inişlerin ve çıkışların yaşandığı bir süreçtir. Yani tek çizgili bir akış, üstelik *hep ilerleyen bir süreç* olarak görülemez. Iselin gibi Herder için de tarihte yükselişler kadar düşüşler de vardır. Tarihi hep ilerleyen bir süreç olarak görmek, bir "Aydınlanmacı iyimserliğin" ürünüdür. Tarihte Wegelin'in dediği türde "akılcı erekler"e göre yönlenen, "akıl" ve "ölçü"nün egemen olduğu, "çatışan güçlerin bir uyuma girdiği" anlar ve dönemler vardır gerçi. Ama tarihe daha gerçekçi bir gözle bakmak istiyorsak, gözlerimizi düşüşlere de çevirmemiz gerekir. İşte Herder'e göre, aklın, ölçünün, özgürlüğün, sanatın, güzelliğin, hukuğun vb. geliştiği ve serpildiği bu anlar ve dönemler, hümanitenin belirdiği anlar ve dönemler, onun sözleriyle "insanlık tarihinde yıldızın parladığı anlar ve dönemler"dir.[33] Örneğin Grekler hep "güzellik" peşinde olmuşlardır; Romalılar insanlığa "hukuk"a dayalı bir toplumsal düzen imgesini armağan etmişlerdir; ortaçağ ise yeniçağa "kozmopolitlik" ve "dünya yurttaşlığı" kavramlarını miras bırakmıştır. Ama Herder'e göre, bu tek tek dönemlerde gerçekleşen hümaniteyi, tarihin *sonul* (nihai) hedefi olarak görmek, ona bir *erek* (*telos*) yüklemek yanlıştır. Yani tarih filozofu, hümaniteyi, yükselen ve ilerleyen düz çizgili bir tarih sürecinin sonul hedefi, bir *telos* haline getiremez. Hümanite, tarih filozofu için, "her türlü tarihsel oluşuma ve duruma yönelirken kendisine yol gösteren bir ipucudur"; "tüm tarihe

yayılmış” bir şey olarak görülemez. Hümanite, örneğin Greklerin dünyasını “güzellik”, Romalıların dünyasını “hukuk”, ortaçağı “kozmopolitlik” ideleri altında tanımamızı sağlayan bir Ariadne ipi, bir göstergedir. Ama unutmamak gerekir ki “güzellik” idesinin Grek dünyasını belirleme tarzına, artık bir başka tarihsel dönemde *aynen* rastlayamayız. Bu yüzden yine örneğin Grek dünyası, yalnızca bu dünyaya ait idelerin ışığında, *kendine özgü*, *bir defalık* ve *bireysel bir bütün* oluşturur. Tarih felsefesinin esas görevi de işte, bizzat çağların, dönemlerin bu bir daha tekrar etmeyecek olan kendine özgü bütünlüklerini, insanlık tarihinde hümanitenin gerçekleştiği anlar olarak görebilmemizi sağlamasıdır.[34]

Herder bundan sonra, görevi böyle konulan bir tarih felsefesinin *yöntembilimsel* dayanaklarını çözümlemeye geçer. Herder’e göre, bir tarih felsefesini bilimsel düzlemde olanaklı, pratik düzlemde gerekli kılan şey *gelenek*tir (*Überlieferung*, *Tradition*). Herder’e göre insan, yine insani bir şey olan gelenekle “oluşur”. İnsan, kendisini ve başkalarını aynı anda sarıp sarmalayan bir gelenek ağının içinde yaşar. Gelenek, bu yüzden “bugünde yaşayan geçmiş”tir. Geleneği olmayan insan bir doğa varlığı olarak kalırdı. Bu yüzden, doğa varlığı olarak insanın, *homo antrophos*’un bir tarihi yoktur; tarih içindeki insanın, *human*’ın, *beşer*in bir tarihi vardır. Her insan, bu nedenle, geçmişten aktarılan deneyimlerin ve bu deneyimlerin kuşaktan kuşağa geçtiği bir bağlam olarak “insan türü”nün bir ürünüdür. İşte bu yüzden, “insan soyunun geçmişten devreden bir birikimi olduğu için, bu birikimin kendisi, bireylerin *bir-arada-yapıp-etmeler*inin ürünü olarak hümanitedir ki, bizi insan (*human*) kılan tek şey işte bu birikimdir.”[35] Böylece Herder’de “gelenek” ve “tarihsel birikim” kavramları az çok eşanlamlı kavramlar olarak ortaya çıkar. Hümanite ise bu geleneğin ya da tarihsel birikimin “ürün”ü olarak görülür. Ama Herder’e göre, biz bu ürünü, hümaniteyi asla tam olarak kavrayamayız. Biz onu belli çağlara ve dönemlere damgasını vuran ideler örneğinde (güzellik, hukuk, kozmopolitlik vb.) *parçalı* olarak ve ancak *bugünden kalkarak yorumlayabiliriz*. Bu yüzden, bir “bütünlük” peşinde koşacaksa, tarih felsefesinin burada sarılacağı tek olanak, “parçadan bütün çıkarmak” olabilir. Yoruma dayalı böyle bir işlemle tarih felsefesi, böyle bir “bütünlüğe” ancak çeşitli konumlar içinde çeşitli biçimler alabilen “kültür

halkaları”nı izleyerek ulaşmayı umabilir. Ama bu izleme, tarihi ilerleyen, yükselen, bir sonul hedefe doğru giden, bir *ereğe* sahip süreç olarak izleme anlamına gelmez. Tarihte her dönem ya da çağ, “hedefi kendi içinde bulunan tek tek tarihsel bütünlükler” olarak görülmelidir. Biz tek tek dönemleri ya da çağları, gerçi kendilerine koydukları erekler ve bu erekler yanında ürettikleri ideler altında tanıyabiliriz; ama bu erek ve ideler hep *değişir* ve bu yüzden tüm tarihe yayılmış sürekli erek ve ideler bulamayız. Hele tüm tarihin belli bir ereğe göre yönlenmiş bir süreç olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz. Örneğin Herder’e göre uluslar, doğadaki canlıların durumuna benzer bir süreci “gelenek” içinde yaşarlar. Ama bu yaşama tarzında bir “evrim” varsa da bu evrimi “sürekli bir ilerleme” olarak görmek yanıltıcıdır. Burada her organizmada olduğu gibi, gençlik, olgunluk ve yaşlılık evreleri vardır ve ulusların yaşamında bu evreler birbirlerini, doğal organizmalarınkinden farklı olarak “düzensiz ve zikzaklı” biçiminde izler. Ulusların tarihi, bu yüzden yükselişlerle olduğu kadar düşüş ve çöküşlerle de doludur. Uluslar ve çağlar belli idelerin altında gelişirler ve “batarlar”. Onların ideleri, başka ulus ve çağlar tarafından az veya çok değişikliğe uğratılarak bir miras şeklinde devralınabileceği gibi, her ulus veya çağ kendi idelerini de üretir. İşte bu süreç içinde tüm insanlık tarihi bir birikim, bir gelenek olarak kendini gösterir. Böyle olduğu içindir ki, hümanite tek veya birkaç ulusun değil, tüm ulusların tarihleri izlenerek açığa çıkartılabilir. Hümanite ulusların ya da çağların tekelinde değildir, o tüm insanlık tarihine aittir.[36]

Görülebileceği gibi Herder, “gelenek” ve “birikim” kavramlarını, en sonunda “insanlık tarihi” kavramıyla da özdeşleştirmiştir. İşte Herder’e göre bu erişilmez çeşitlilikteki birikim, bu gelenek, bu insanlık tarihi ancak onun parıltılı anları örnek alınarak, yani hümanitenin kendini gösterdiği dönemler ve çağlar örneğinde “parçadan bütüne” giden bir yorumlama altında görüldüğünde “ulaşılabilir” hale gelir. Bu yüzden ister *felsefi* isterse *bilimsel* olsun, tarihe yönelen her çaba, ilke olarak, her dönemi ve çağı “kendi tarihsel tekliği” içinde ele almalıdır. Çünkü hümanite tekanlamlı bir kavram değildir; o bizim, her dönemin ya da çağın kendi özelliği içinde değişik *anlamlarla* ürettikleri değişik yaşam biçimlerini kavramamıza yarayan bir kılavuz sözcüktür. Tarih felsefesi, bu kılavuz sözcük yardımıyla, tarihte güzellik, hukuk, kozmopolitlik vb. gibi idelerin egemen olduğu

çağları saptayıp bu gibi idelerin sağladığı “birkaç genellik içinde” tarihsel olayları birbirine bağlayabilecek ve “tarihin sınırsız çeşitliliği”ni biraz daha yakından görmeyi sağlayabilecek “canlı bir betim”e ulaşabilir.[37]

Böylece tarih felsefesi, Herder’de *betimleyici* ve *yorumlayıcı* bir uğraş olarak görülür. O, geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını da bu açıdan gidermeye çalışır. Yukarıda da belirtildiği gibi, “tarihsel olayların doğal olaylar gibi kesin bir yasalılık ve nedensellik taşımadığını” belirtir. Yani tarih, *theoria* etkinliğine elverişli bir alan değildir. Tam tersine, “Tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil, bireyselliğidir.” Ama Herder, bu bireyselliğin/tekilliğin de bir kavranılış tarzının olduğunu belirtir. Ona göre, tarih biliminin de, tarih felsefesinin de başvuracağı bu kavrayış tarzı, *anlama*dır (*verstehen*). Çünkü her iki etkinlik de tarihsel olayları, bu olayların yönlendiricisi ve güdümleyicisi olarak kabul ettikleri ide, norm türünden *motifler* altında tanımaya çalışır. Bu motiflerse, her şeyden önce insanın kendi tininden çıkan, doğada karşılığı olmayan şeylerdir ve bu nedenle tarihsel olayların kavranabilmesi için insan kaynaklı motifler ile bunların güdümlediği insan eylemleri arasındaki bağıntının *anlaşılması* gerekir. Hele tarih bilimi, tarih felsefesinin sınırlı da olsa bir genelliğe yönelmesine karşılık, tam tersine, her çağı ve dönemi kendi bireyselliği içinde tanımak zorundadır. Her tarihsel olayın, her ulusun, her çağın kendi özel değerini göstermek, bunların başka bir olay, ulus ya da çağdan farklılığını belirtmek, tarihçinin somut görevidir. Bu nedenle de tarihçi öncelikle bir ulusun yaşamına ya da bir çağa damgasını vuran ideleri, o ulus ya da çağa sinmiş ahlaksal, hukuksal, politik normları vb. “kendinde duymak”, onları *anlayıcı bir sezgi* ve *Einfühlung* (empati) yoluyla kendi düşüncesinde ve hayal gücünde “yeniden kurmak” zorundadır. Böylece sezgici, kendinde-duyucu (empatik) bir yöntem olarak *anlama*ya başvurmadan, bir ulusun ya da çağın kendine özgülüğü, onun “kendi içindeki bütünlüğü” ve “başka ulus ya da çağlara benzemezliği” kavranılamaz.[38]

Herder, *anlama*yı özellikle bir yöntem olarak hem tarih felsefesi hem de tarih bilimi için konumlamakla, kendisinden sonra Alman Tarih Okulu’ndan Dilthey’a kadar etkili olacak bir tarihçilik geleneğinin de başlatıcısı olmuştur. O, Aydınlanma’nın rasyonalist-mekanist bilim anlayışına karşı

tarih biliminin *anlama* gibi özel bir yöntemle çalışması gerektiğini ileri sürmekle, günümüzde oldukça yoğunlaşan doğa bilimleri-tin bilimleri tartışmasının da başlatıcısı sayılabilir. Öyle ki *anlama*, geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını aşma konusunda bugün de başvurulan ana kavram durumundadır.

[1] Johannes Hennig, "Die Geschichte des Wortes 'Geschichte'", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* içinde, cilt 16, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1938, s. 514.

[2] a.g.e., s. 515.

[3] Gunter Scholtz, "Geschichte", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 2, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 345.

[4] Johannes Hennig, a.g.m., s. 21.

[5] a.g.e., s. 224.

[6] a.g.e., s. 347.

[7] Gunter Scholtz, a.g.m., s. 348 (Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiaruntrl.*)

[8] Johannes Hennig, a.g.m., s. 348.

[9] Werner Conze, *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin, 1951, ss. 36-45.

[10] Johannes Hennig, a.g.m., s. 330.

[11] Gunter Scholtz, a.g.m., s. 355.

[12] a.g.m., s. 356.

[13] a.g.m., s. 358.

[14] a.g.m., s. 359.

[15] Johannes Hennig, a.g.m., s. 372.

[16] a.g.m., s. 405.

[17] a.g.m., s. 409.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010, Birinci ve İkinci Bölüm.

[19] Johannes Hennig, a.g.m., s. 442.

[20] Gunter Scholtz, a.g.m., s. 362.

[21] Johannes Hennig, a.g.m., s. 362.

[22] Isaac Iselin, *Über die Geschicte der Menschheit*, Schwabe Verlag, Basel, 1947, ss. 42-130.

[23] a.g.e., ss. 162-190.

[24] Jakob Wegelin, *Briefe über den Werth der Geschichte*, Himburg, Berlin, 1929, ss. 184-189.

[25] a.g.e., ss. 196-204.

[26] a.g.e., ss. 215-218.

[27] Johannes Hennig, a.g.m., s. 510.

[28] a.g.m., ss. 520-532.

[29] Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, cilt 14, Johann Freidrich Hartknoch, Leipzig, 1959, ss. 212-220.

[30] a.g.e., ss. 224-229.

[31] a.g.e., s. 242 ve devamı.

[32] a.g.e., s. 260 ve devamı.

[33] a.g.e., ss. 272-278.

[34] a.g.e., ss. 230-238.

[35] a.g.e., s. 282 ve devamı.

[36] a.g.e., ss. 248-252.

[37] a.g.e., s. 290 ve devamı.

[38] a.g.e., s. 298 ve devamı.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

19. YÜZYIL: “TARİH YÜZYILI” (I)
TARİH ve ÖZGÜRLÜK

Kant’ın Tarih Anlayışı: Hipotetik Tarih

18. yüzyılın son çeyreğinin filozofu olmakla birlikte Immanuel Kant (1724-1804), felsefesinin etkileri tüm 19. yüzyıla yayılan bir filozoftur. Özellikle pek çok felsefe tarihçisinin bir “tarih yüzyılı” olarak nitelendirdiği 19. yüzyılın tüm büyük tarih felsefelerinde ve özellikle Alman İdealistleri’nin tarih felsefelerinde Kant’ın geniş etkisini bulmak olanaklıdır. Bu nedenle onun tarih anlayışını bu bölümde ele almak bize uygun göründü.

Geleneksel felsefe-tarih, *theoria-historia* karşıtlığı açısından bakıldığında, Herder’in de bir yandan bu karşıtlığı tarih felsefesi düzleminde hümanite aracılığıyla, tarih bilimi düzleminde ise *anlama* gibi bir yöntemle aşmak istediği, ama yine de Iselin ve Wegelin gibi bu aşma denemesinde biraz çekingen kaldığı görülebilir. *Theoria-historia* karşıtlığını, Herder’in tarih felsefesinden etkilendiğini gördüğümüz Kant’ta da bulmaktayız. Kant’a göre, “Historik bilgi akıl bilgisi değildir.”[1] Bizim “historik inanmalar”ımız olabilir; ama tarihsel olaylar çokluğu karşısındaki izlenimlerimizin

beslediği bu türden “inanmalar”, bizi asla bir “ilke bilgisi”ne götürmez. Kısacası, bilgikuramsal düzlemde *theoria-historia* karşıtlığı aşılamaz. Duruma etik açıdan baktığımızda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Tarih yazıcılığından hep, bizim bugünümüz için bir ders çıkarma etkinliği olması da istenegelmiştir. Oysa Kant’a göre, bizim “historik bilgi”miz, dağınık ve bireysel olaylar hakkındaki bilgi olarak, ona dayanarak “etik ilkeler” ‘“türetebileceğimiz bir bilgiden çok, belli etik ilkelerden hareket eden tarihçilerin kendi kanılarıyla süsleyip bize sundukları bir bilgi türü olagelmiştir. Kant’a göre biz, sahip olduğumuz “salt akıl bilgisi” (teorik akıl bilgisi) yanında bir “salt historik bilgi”ye asla ulaşamayız. Böyle bir “salt historik bilgi” ona göre ancak “yabancı bir akla” verilmiş olabilir ki böyle bir bilgi, Herder’in dediği gibi, insan aklı tarafından kendi özelliği içinde bilinemez. Bundan dolayıdır ki, eğer tarihte bir *a priori* varsa, yani geçmişi, şimdiyi ve geleceği görmeyi sağlayacak bir “tarihsel *a priori*”den söz edilebilirse, böyle bir *a priori*, insan aklına “yabancı” bir şeydir.[2] İnsan aklı, tarihte bir genel ilke, her şeye yön veren bir temel neden bulamaz. Çünkü tarihsel olaylar hakkında tarihçilerin bizlere süsleyerek ya da çarpıtarak sundukları “historik bilgi”miz böyle bir ilke ya da temel neden bulmamıza olanak vermez. Kısacası, Kant’a göre “akılsal olan” ile “tarihsel olan” karşıttır.

Ne var ki bu karşıtlık, Kant’ta yine Herder’in etkisiyle aşılmak istenecektir. Kant’ın Herder’i yakından izlediği, onun tarih felsefesinden oldukça etkilendiği aşağıda görülecektir. Herder’in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler’i ile Kant’ın “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784) adlı yazısı aynı yıllarda yayımlanır. Kant bu yazısında Herder’in “insan türü”, “insanlık”, “kültür halkaları” gibi terimlerine başvurur. Kant’a göre Herder, tarihte bir “bütünlüğe” tam olarak ulaşılamayacağını, tarihin bir “bütün” olarak asla kavranamayacağını belirtirken haklıdır. Onun tüm tarihe hümanite açısından bakmamız gerektiğini söylemesi de doğrudur. Ama Kant’a göre, tarihe hümanite açısından olduğu kadar ilerleme açısından da bakmak gereklidir. İlerleme gerçi Kant için de insanlık tarihine yayılmış bir şey olarak asla kabul edilemez. Çünkü hep belirtildiği gibi, teorik akıl tarihte böyle bir “genel nitelik” asla saptayamaz. Bu yüzden Kant için ilerleme, teorik değil, pratik açıdan ele alınması gereken bir konudur. Böyle olunca ilerleme, Kant’a

göre insanlığın gelişimine topluca bakmak için başvurmamız gereken “son derece yararlı bir ide”dir ve bu niteliğiyle ahlaksal bir değer taşır. Kant’a göre bu ide, insani çabalarımızı anlamlı bir hedefe yöneltmek için gerekli ve yararlı olduğu kadar, koyduğumuz hedeflere ulaşmak için yaptığımız eylemleri bizim gözümüzde anlamlı da kılar. Bu yüzden, tarihte de bir ilerleme görmek, her şeyden önce tarihi bizim gözümüzde anlamlı bir süreç haline getirebilir. Ama en önemlisi, bizim “daha özgür bir insanlık” özlemine dayalı hedeflerimiz açısından tarihe ilerleme idesi altında bakmak ahlaksal bir ödev, bir gereklilik olarak da görünmektedir. Ama ilerleme idesi, beraberinde “erekliliği” de getirir. Çünkü ilerleyen bir şey, daima bir ereğe doğru ilerleyen şeydir. Böyle olunca da Kant’a göre, tarihe ilerleme idesi altında bakabilmek için insani yaşamda bir ereklilik tasarlamak kaçınılmazdır.[3]

Bizi insani yaşamda bir *ereklilik* olduğuna vardıracak, bu konuda bizi “ikna edecek” göstergeler var mıdır?

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin ikinci bölümünde bir biyoloji felsefesi geliştirir. Ona göre doğa, *nedensellik* yasasına tabi *mekanik* bir düzendir. Ama “canlı doğa” ya da “organizmalar” alanında anorganik doğadaki mekanizmden daha *fazla* ve *özel* bir duruma rastlarız. Gerçi organizmalar da anorganik doğadaki mekanik yasalarına göre oluşmuşlardır. Ama organizma ürer, büyür; en önemlisi de kendisini yeniler ve bozulmuş bir parçasını onarır *gibidir*. Bu özellik ise, onu salt mekanik bir oluşum olarak görmemizi engeller. O sanki kendisinde bir *erek* taşır gibi görünmektedir. *Ereklilik* Kant’a göre, bir şeyin, amacını kendi içinde etkin bir neden olarak taşıması, kendi kendisinin son nedeni olmasıdır. İşte Kant’a göre, organizmada böyle “bir” *erek* olduğunu bize telkin eden şey, ondaki bu *fazla* ve *özel* durumu saptayan kendi aklımızdır. Yargıgücü yetimiz, doğa ile ve özellikle de organik doğa ile *analoji* içinde, organizmaları *sanki* erekler koyan bir “aklın” ürünü şeylermiş gibi görmeye başlar. Gerçi nesnelere *objektif* olarak yönelen *teorik akıl*, nesneleri nedenselliğe bağlı bir mekanizm içinde kavramakla yetinirse de doğa ile analoji kuran yargıgücümüz, organik doğa karşısında bir *ereklilik* idesiyle çalışmak ister. Böylece insan düşüncesi, salt mekanik bir evren tasarımı yanında erekli bir evren tasarımına da geçer ve genellikle doğanın anlamını ve ereğini

sormaktan başlayıp giderek insani ve toplumsal yaşamın anlamını ve ereğini sormaya girişir.[4]

İşte, ereklilik idesi altında baktığımızda, Kant'a göre, insani ve toplumsal yaşamdaki erek, "doğal mutluluk" gibi bir erek olamaz. Çünkü doğal mutluluk, güdülerden, mekanik bir evrenin yönlendirdiği duygulanımlardan çıkan bir şeydir. Oysa doğa insana, başka organizmalarda bulunmayan bir şey, *akıl* denen bir yeti armağan etmiştir ve doğanın insana bu yetiyi armağan etmesinde de *sanki* bir erek-neden gizli gibidir. Doğa, *sanki* insandan kendi yaşamını bu yetiye göre düzenlemesini talep etmektedir. Bunun belirtilerini, bizzat insanın zayıf bir doğa varlığı olmasındaki açığı kapatmak için aklını bir araç olarak kullanmasında yakalayabiliriz. Bu yüzden insani-toplumsal yaşamda da insanın bu yaşam tarzını sürdürebilmesini sağlayan şey doğal güdüleri değil, aklına dayanarak koyduğu *ahlak yasası* olabilir. Ahlak yasası, böylece, doğada bulunmayan, ama doğanın bir armağanı olarak akıl tarafından üretilmiş bir yasa olarak, *insan özgürlüğü*nün bir göstergesi olur.[5]

İşte Kant, tarihe bir ereklilik idesi altında bakmamızı sağlayacak ve bunu gerekli kılacak şeyin *insan özgürlüğü* olduğunu söyler. Ona göre tarih, insan özgürlüğünün gelişmesi açısından görüldüğünde bir anlam kazanır. Yani tarih, bizim için şu sorulara verilecek yanıtlar açısından bir anlam taşır: İnsan özgürlüğü açısından bakıldığında tarihte durum nedir? Tarihte insan özgürlüğünün somutlaşmasına nerede ve ne oranla ulaşılmış veya ulaşılabilecektir?

Kant'a göre, "Ne tür bir isteme özgürlüğü oluşturulursa oluşturulsun yine de istemenin olgular dünyasındaki görünüşleri, yani insan eylemleri, her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlenir."[6] Bu yüzdendir ki yine Kant'a göre, "Tarih, nedenleri ne kadar derinlere gömülü olsa da bu olguların anlatılışıyla ilgilidir."[7] Peki, bu durumda insanın özgür eyleminin rolü nedir? Kant'a göre tarih bilimi, "tarihsel olayların karmakarışık ve düzensiz akışı" içinde, yine de "insan yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimini izleyebilir ve bu, tarihte bir *ilerleme* olduğu konusunda bizi umutlandırabilir." Çünkü tarihe insanın özgür eylemlerinin gelişme ve ilerleme tarihi olarak bakamadığımız sürece, insani olaylar "anlamsız bir

gidiş" olarak kalır. Öyle ki, tarihe insan özgürlüğünün gelişme ve ilerleme süreci olarak bakamadığımız takdirde tarih tümüyle bir "çılgınlık" süreci, bir anlamsızlıklar yığını olarak görünür. Bu yüzden tarih filozofu iki seçenek karşısındadır: 1. O ilk planda tarihsel olayların "karmakarışık ve düzensiz bir gidiş"i olduğunu görmekte, nedensellik ilkesine göre çalışan ve yasalar peşinde olan *teorik akıl* yoluyla tarihte bir düzenlilik bulamamakta ve "insanların toplu edimlerinin kendi rasyonel amaçlarına yöneldiğini varsayamamakta"dır.[8] Tarih filozofunu bekleyen ilk şey, işte bu *theoria-historia* karşıtlığıdır. Bu durumda o, tarihe bir anlam verme konusunda teorik akıldan bu aşamada yardım umamaz ve tarihsel olayları doğa olayları gibi açıklayamaz. Kısacası, teorik akla dayalı bir tarih felsefesi olamaz. 2. Ama tarih filozofu, yargıgücünün organik doğayla analoji kurarak ürettiği *ereklilik* idesi altında, tarihte de doğada olduğu gibi bir "plan" olduğunu varsayacak olursa; bu durumda ve bundan sonra "tarih için yönetici bir ilke" aramak zorunda kalacaktır.[9]

İşte Kant, karmakarışık ve düzensiz bir rastlantısallıklar yığını olarak tarihin (*res gestae*) bu görünümüyle bize ancak "yabancı bir aklın yönetici ilkeleri"ne göre bir yasalılığının olabileceğini telkin etmekten başka bir olanak sunmayan teorik akıldan bu noktada ayrılıp yargıgücü yetimize dayanarak, doğada olduğu gibi tarihte de bir *erek* arayabileceğimizi belirtir. (Herder bu "yabancı akıl"a "tanrısal öngörü" demişti. Kant bu *akıl*'a bir tanrısallık yüklemeden, onu sadece "yabancı" nitelemesiyle anar. Daha sonra Hegel, Kant'ın "yabancı akıl"ını, Herder gibi tanrısal akıl olarak anlayacak ama Herder ve Kant'ın bilinemezliğini savundukları bu akıl ile insan aklını –tıpkı Herakleitos'un *logos*'u gibi– türdeş sayacak ve tarihe yön veren şeyin işte bu akıl olduğunu ileri sürecektir.) Çünkü Kant'a göre ereklilik idesinden vazgeçersek, "amaçsız işleyen bir doğa"yı karşımızda buluruz ve aynı şey tarihte de karşımıza çıkar. Eğer tarihte de erek koyan bir "aklın yönetici ilkesi" yoksa, tarihte bizi bekleyen şey, ancak "rastlantının kasveti" olup çıkar.[10]

Böylece Kant bir tarih felsefesinin olabilirliğini, tarihe, tarihte ereklilik gözeten insan aklının gelişim ve ilerleme süreci olarak bakmakla bulabileceğimizi vurgulamış olur. Çünkü bizzat insan aklının gelişimi bireysel planda değil, toplumsal düzeyde olmaktadır. Öyle ki, "İnsanda –

yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak– aklın kullanımına yönelen doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak tür içinde gelişebilirler.”[11] Çünkü akıl, insanın sahip olduğu güçleri kullanırken kurallar üretmesini sağlayan bir yetenek olarak, insanın “doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine” geçmesini sağlar.[12] Aklın kendisi içgüdüsel işlemez. Tersine, onun işleme tarzı ve gelişimi, ilerlemesi “bir çaba, deneme ve öğrenim gerektirir.”[13] Bu ise tek insanın çabasıyla değil, “insan türü”nün ortak çabalarıyla gerçekleşir. Aklın bu ilerlemesi kuşaktan kuşağa aktarılır ve bizzat bu ilerleme bir *akıl idesi* olarak, yine insan türünün bir hedefi haline gelir ve gelmelidir. Eğer insan kendi yeteneklerini kurallar koyarak yönlendiren ve “ilerleyen” bir akla sahip olmasaydı, bu yetenekler boşuna ve amaçsız şeyler olarak görülür ve “bilgeliğini temel ilke almamız gereken doğanın yalnızca insan konusunda çocukça oyunlara daldığı kuşkusu uyanırdı.”[14] Öyleyse doğa bize aklı armağan etmekle bizden bir şey talep etmektedir ki, o da şudur: “İnsan hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisi yapmalı; içgüdüsüz olarak ve kendi aklıyla kendisi için gerçekleştirdiklerinin verdiği mutluluktan ve yetkinlikten başka hiçbir mutluluk ve yetkinliğe katılmamalıdır.”[15] Mademki “doğa insana akıl ve akla dayanan isteme özgürlüğü vermiştir .... her şeyi kendisi yapmalıdır.”[16] Doğa insanı doğal varlık yaparken cimri davranmıştır, insan zayıf bir hayvandır; ama buna karşılık ona, her şeyini ona dayanarak yapabileceği bir akıl bağışlamıştır. Böylece o, “birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz” olan bu akıllı varlıklar sınıfından yeteneklerini yetkinleştirmeyi başarmasını istemiştir. Bu konuda doğanın kullandığı “araç” ise, toplumdaki antagonizmadır. Bu antagonizma, insanın “toplumdışı toplumsallığı”dır (*ungesellige Geselligkeit*). İnsanda “toplum olma eğilimi” kadar, bu eğilime karşı “sürekli bir direnç” de vardır.[17] İnsana akıl yoluyla yeteneklerini geliştirme olanağı ancak toplum içinde açıktır; ama o, birey olarak bencil ve toplum dışı isteklere de sahiptir. İnsan, bu antagonizma içinde güçlülük, mülkiyet, şeref gibi ilkel ve doğal bencil isteklerini yine de ancak toplum içinde doyurabilir ki, bu onu tüm bencilliklerini toplum içinde sergilemeye iter. Böylece tutkularının peşinde koşarken, farkında olmadan toplumun gelişimine katkıda bulunmuş olur.

(Hegel, buna ileride “aklın hilesi” –*List der Vernunft*– diyecektir). Böylece onun ilgi ve beğenilerine toplumsallık karışmış olur ki, zamanla, bir arada yaşama koşulları olarak, “pratik ilkeler” ve “ahlaksal ayrımlar” koymaya ve kültürel varlık olmaya geçer. Böylece toplumsal birlik ahlaksallaşır. Ahlaksal yaşama geçmiş olan insan için en büyük sorunsa, “evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır.”[18] Doğanın bu aşamada insandan talep ettiği şey, buna göre şöyle açığa çıkmış olur: İnsan kendi aklı ve bu akla dayalı özgür istemesiyle “en fazla özgürlüğü olan ve bu özgürlüğü güven altına alan bir toplum”u gerçekleştirmelidir.[19] Bunun için ilk koşul, insan aklının bir ürünü olarak, “tam adaletli bir yurttaşlık anayasası” yapılmasıdır.[20] Böylece insanlar, kendileri için kendilerine getirdikleri bir zorunlulukla, yani ahlaksal adıyla bir “gereklilik” tasarımı altında doğanın kendilerinden talep ettiği aklı özgürce kullanma edimini yerine getirmiş olurlar.

Ama “insan türünün çözümleyeceği en güç sorun” da burada ortaya çıkar. Çünkü burada “insanın toplumdışılığı” ile onun “toplum olma eğilimi” arasındaki antagonizma yeniden karşımızdadır. İnsan bencil doğal yanının etkisiyle, özgürlüğünü daima kötüye kullanma eğilimindedir. Bu yüzden yasaları uygulayacak yöneticilere ihtiyaç vardır. Ama yöneticinin ya da yöneticilerin kendisi ya da kendileri de yönetilenler gibi bencil, doğal eğilimlere sahiptirler. Bu yüzden, insanları yönetenlerden “tam bir adalet” beklemek, çözümlenmesi en güç sorun olarak görünür. Çünkü insanları yine insanlar yönettiği sürece, bir “en üst otorite”nin de yine bencil ve ilkel eğilimlere sahip insanlar tarafından kullanılması kaçınılmazdır. Rousseau, “tam adalet”in sağlanabilmesiyle ilgili, “İnsanları yönetmek için Tanrılar gerek,” demişti. Bu sorun, asla tam çözümü olmayan bir sorun olarak görünmektedir. Kant’a göre, “İnsanın yapılmış olduğu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz.”[21] Bu yüzden doğa bizden ancak bu ideye, yani “tam adaletli bir toplum”a yaklaşmamızı isteyebilir. Yani “tam adalet”i gerçekleştirmek, bize ancak önümüze koymamız gereken bir *ödev* olarak görünür. Bu ödev de tüm insan türünün bir evrensel hukuk ve evrensel yurttaşlık altında tek bir toplum olmaya yönelmesi ödevidir. İnsan türünü yönlendiren *ereğin* ne olduğu ise, ancak böyle bir evrensel çerçeve

kurulduktan sonra, yani tüm insani yeteneklerin tam adaletin gerçekleşmiş olduğu böyle bir ortamda göstereceği gelişmeye göre anlaşılabilir.[22]

Bu açıdan bakıldığında Kant, tarihe, ona karmakarışık ve düzensiz bir gidiş olarak bakan *teorik akıl*la değil de yargıgücünün ürettiği *ereklilik* idesi altında çalışan *pratik akıl*la eğildiğimizde, tarihte böyle bir ereğe doğru bir ilerleme görebileceğimizi belirtir. Ama Kant'a göre, bilim ve sanattaki bu ilerlemeye rağmen akılcı yoldan konulmuş bir ereğe varma konusunda henüz çok başlangıçlarda olduğumuzu unutmamalıyız. Bizler, tam adalete dayalı evrensel hukuku ve evrensel yurttaşlığı gerçekleştiremediğimiz sürece, insan türünün "tüm tarihine egemen olan plan gizli kalır."[23] Yani bu planı görebilmemiz için önce "insanlığın yetkin bir yurttaşlar birliğinin kurulmasını hedef almalıyız."[24]

İşte Kant'a göre, bir "tarih felsefesi"nin olabilirliği, böyle bir ahlaksal gereklilik tasarımı altında ortaya çıkmaktadır. Doğanın bizden talep ettiği şeyin böyle bir "evrensel birlik" olduğunu kavramış olmamız, "genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişimin mümkün olduğu"nu gösterdiği gibi, bu felsefi girişimin "bizzat doğanın amacını ilerletebileceği" de kabul edilmelidir.[25] Tarihsel olayların teorik akla uygun bir rasyonelliği olduğu düşüncesi, Kant'a göre "saçma"dır.[26] Çünkü böyle bir düşünce, bizi tarihte de bir *mekanizm* aramaya götürür ki bu, insan özgürlüğünü hiçe saymak demektir. Tarihte bir rasyonellik arayacaksak bu, teorik akıl yardımıyla tarihi de doğa gibi mekanik yoldan açıklamaya çalışan bir rasyonalite, yani bir kör *determinizm* olamaz. Tarihte ancak kendi aklımıza dayanarak kurduğumuz, erekler koyduğumuz ölçüde bir rasyonalite, yani tamamen bizim özgürlüğümüze göre şekillenen bir rasyonalite arayabiliriz. Gerçi biz doğanın bizi özgür kılmakla güttüğü gizli amacı asla bilemeyiz. Ama bizi özgür kılmakla, bizden aklımızı kullanmamızı talep ettiğini görebiliriz. Öyleyse bize düşen *ödev*, pratik aklımıza dayanarak, özgür istencimizle hareket ederek bir evrensel birlik gerçekleştirmektir. Böylece, "tüm tarih"e de böyle bir ide altında bakma olanağına, tarihi bize anlamlı kılacak bir olanağa kavuşmuş oluruz. Bu demektir ki, bir "tarih felsefesi" ancak böyle bir evrensel birlik idesi göz önünde tutularak yapılabilir. Öyle ki tarih felsefesinde bir *a priori*'den söz edebilseydik, bu ancak "dünya yurttaşlığı",

“evrensel birlik”, “cumhuriyetçi dünya devleti” türünden bir ide olabilirdi. Bir “dünya tarihi felsefesi” de ancak böyle yapılabilir. Ama Kant hemen şunu ekler: “*A priori* bir kuralı belli bir ölçüde izleyen bu evrensel tarih idesini, aslolan, empirik tarzda yazılan tarihin yerine geçirmek istediğimi söylemek, niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem yalnızca, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik açıdan neye girişebileceğiyle ilgilidir.”[27] Bu bakımdan Kant’a göre, “evrensel tarih idesi”, filozof için *hiliastik* (bin yıllık) bir ereğin, yani dünya yurttaşlığı hedefine varılmakla ulaşılabilecek bir ereğin idesidir. Böyle bir ide, pratik akıl sahibi olan, kendi yasasını kendisi koyan bir insanlık için bir ütopya, bir fantazya da değildir. Tersine, böyle bir ideye ulaşabileceğimizi telkin eden *tarihsel işaretler* (Fransız Devrimi gibi) bile vardır. Biz bu işaretleri, “tarihsel deneyimin zayıf aralıkları”nda görebiliriz.[28] Hatta örneğin, Greklerin Roma’ya, Roma’nın onu yıkan barbarlara ve bizlere yaptığı etkilere baktığımızda, bir dünya yurttaşlığına doğru “düzenli bir ilerleme” bile keşfedebiliriz. (Oysa Herder, tarihte “parlayan anlar”a bakıp bir ilerleme düşüncesine geçemeyeceğimizi söylemişti.) Öyle ki aklını kullandığı sürece, özgür insan böyle bir sonu “güvenle bekleyebilir.”[29] Bu nedenle Kant’a göre bir “tarih felsefesi”, *insanın daha fazla özgürlüğe doğru ilerlediği* düşüncesi olmadan yapılamaz.[30]

Böyle bir tarih felsefesi, yukarıda da belirtildiği gibi, empirik çalışan bir bilim olarak tarihi (*historia rerum gestarum*) ortadan kaldıramaz, onun yerine geçemez. Olsa olsa böyle bir “tarih felsefesi”, tarih bilimine “insan eylemlerinin plansız yığınını en azından bir *sistem* içinde betimlemek”[31] için bir “ipucu”, bir “gösterge” sağlamış olur. Tarih bilimi karşısında böyle bir “tarih felsefesi”, Kant’a göre, ancak ereksel düşünen pratik aklın bir kurgusu, bir “hipotez”i olarak kabullenilebilir.[32] Çünkü “tüm tarih”i insan özgürlüğünün gelişim ve ilerleme tarihi olarak görmek, teorik aklın üretebileceği ya da onaylayacağı bir şey değildir. Böyle bir ide, olsa olsa pratik aklın bir *a priori*’si olarak kabul edilebilir ki, böyle bir ideyle iş gören bir “tarih felsefesi”, bu nedenle bir *hipotetik tarihten* ibaret kalır.[33] “Hipotetik tarih” olarak böyle bir tarih felsefesi, karmakarışık ve düzensiz

tarihsel malzemenin seçimi için elimize bir ölçüt tutuşturmuş olur; bu ölçüt de "dünya yurttaşlığı"dır. Kısacası, böyle bir "hipotetik tarih"in dayanacağı "tarih *a priori*'si", teorik akıldaki *a priori* gibi zorunluluk taşımaz; o ancak pratik akıl için kabullenilmiş bir *a priori*, bir *heuristik* (yol gösterici) ilke sayılabilir. Çünkü aklın etkin olmadığı bir insanlık tarihi, bize ancak bir kaos olarak görünecektir.

Görüleceği gibi Kant, bir "tarih felsefesi"nin olabilirliğini büyük ölçüde bazı *etik postulatlara* bağlamış olur. Gerçi o, tarihte ayrıca bir olağan ilerlemeden, bir *legal ilerlemeden de* söz eder. Kant'a göre, tarihte tekniklerin, zanaatların, becerilerin gelişip zenginleşmesi anlamında bir legal ilerlemeden de söz edilebilir. İnsan bu ilerlemeyi doğayı taklit ederek sağlar. İnsan açısından bu legal ilerlemeye, insanın *teorik aklının* doğayla analoji içindeki ilerlemesi gözüyle bakabiliriz. Hatta bilimdeki, teknikteki, zanaatlardaki, becerilerdeki bu ilerleme bize *zorunluymuşçasına* da görünebilir. Ama Kant'a göre tarihe böyle bir legal ilerleme altında bakmak, yani tarihte *teorik aklın* gelişimini izlemek, her ne kadar yararlı bir çaba olsa da bu çabaya bir "tarih felsefesi" gözüyle bakamayız. Bir "tarih felsefesi", tarihteki legal ilerlemeyi değil, *ahlaksal ilerleme*yi, yine bazı etik postulatlar altında izleyen bir çaba olabilir. Ahlaksal ilerleme ise Kant'a göre, bize legal ilerleme gibi zorunluymuşçasına görünmez. İnsanın toplumdışı yanının ağır bastığı tarihsel dönemler de vardır. Bu yüzden ahlaksal ilerleme düz değil, inişli çıkışlı bir ilerlemedir ve ancak insanın, "dünya yurttaşlığı"na, "sonsuz barış"a ulaşmasından sonra düz ve çizgisel bir ilerlemeye dönüşebilecektir. (Bu noktada Kant'ın kısmen Herder'e yaklaştığı söylenebilir). Ve bu nedenle ahlaksal ilerleme ancak özgür insana açık bir *olanak*tır. Bu yüzden bu olanağı gerçekliğe dönüştürebilmek için, insanlık tarihi, insanın özgürleşme sürecinin tarihi, "özgürlük tarihi" olarak görülmelidir.[34] Öyle ki bu tarih, insanın hayvani yaradılışından, güdülerinin yönlendiriciliğinden "aklın yol göstericiliğine ve özgürlüğe geçişinin tarihi" olarak işlenmelidir.[35] Bu yüzden tarihteki legal ilerleme, kendisine özgür iradesiyle ahlak yasaları ve erekler koyabilen pratik akıl sahibi insanın ahlaksal ilerlemesiyle bütünleştiği oranda bir "felsefi anlam"a kavuşur. Salt ahlaksal ideler olarak *özgürlük* ve *eşitlik* ideleri olmadan bir "hukuk devleti", bir "evrensel birlik" ülküsüne geçilemez.

Öyleyse bu gibi ide, tasarım ve ülküler olmadan da bir “tarih felsefesi” yapılamaz.

Bu görüşleriyle Kant, ilerlemeyi büyük ölçüde *ahlaksal ilerleme* olarak konumlamış olur. “Tarih felsefesi”, özgürlük idesi altında tarihe bakan bir felsefi girişimdir.

Aslında Kant da, Herder de tarihi *bütünüyle* açıklamaya çalışan tarih filozofları olmaktan çok, “tarih felsefesi”nin olabilirliğini tartışan tarih filozoflarıdır. Onların tarih felsefesinin olabilirliği üstüne düşünceleri, daha sonra 19. yüzyıl boyunca Alman felsefe geleneğine egemen olacak olan iki tip tarih anlayışının dayanaklarını oluşturacaktır. Alman idealistleri, Kant’ın tarihe “özgürlük tarihi” olarak bakma düşüncesinden hareket ederken; Alman Tarih Okulu’ndan Dilthey’a kadar uzanan bir gelenek, Herder’e bağlı kalacaktır.

Alman İdealizmi’ne Kadar Almanya’da Tarih Felsefesi

Kant’ın tarih felsefesinden çağdaşı olan Friedrich Maier, Johann Adam Weishaupt ve Louis Frédéric Ancillon gibi tarih yazar ve yorumcularının da etkilendiği görülür. Ancillon’a göre tarih felsefesi, tüm insani olup-bitmeler (*res gestae*) hakkında *akılcı* bir yanıt arama girişimidir. Bu haliyle tarih felsefesi, insanlığın ulaşacağı “son aşama”yı özgürlük olarak görür ve tarihe özgürlük idesi altında bakar. Böyle olduğu içindir ki aslında tarih felsefesi, geçmişin “reel” bilgisine ulaşmaktan çok, bir “gelecek araştırması”dır. Çünkü Ancillon’a göre akıl olmasaydı, evren ve tarih amaçsız, başıboş bir kaos olarak kalırdı. Bu yüzden evreni ve tarihi akla uygun bir ereklilik altında görmek, insan için kaçınılmazdır. Friedrich Maier de Kant’ın belirlemelerini benimser. Ama ona göre, tarih felsefesi sadece bir “evrensel birlik” idesine göre kurulamaz. Bunun yanı sıra “olayların oluş tarzları”nı, “yasalar”ını, yine tarihsel olaylara bakarak çıkarması gereken tarih biliminin felsefesi de olmalıdır. Yani tarih felsefesi, tarih biliminin dayanacağı ilkeleri ve yasaları da belirleyecektir. Böyle bir tarih bilimi de Maier’e göre, fizik, psikoloji ve antropoloji gibi bir bilim olarak, bilimler

sistemi içindeki yerini alacaktır. Adam Weishaupt'a göre "Fizik doğada olduğu gibi, politik ve ahlaksal dünyada da aynı yasalar hüküm sürer."[36] Böyle olduğu için de Weishaupt'a göre, tarih bilimi, doğa bilimleri gibi öndeyiler (*Prognose*) yapabilir ve geçmişe bakarak geleceğin nasıl olacağını görebilir. Bir tarih felsefesi de yasalara dayalı olarak çalışan bir tarih biliminin sonuçlarına göre bir "geleceği görme", bir "kehanet" işini yüklenebilir ve aynı olayların aynı sonuçları vereceğini bildiğinden, kendisinde bir "kehanetçilik" hakkı bulabilir.[37] Ne var ki Kant'tan etkilenen bu yazarların, Kant'ın bir tarih felsefesinin olabilirliğini teorik akılda değil de pratik akılda bulduğunu atlamış olmaları ilginçtir. Onlar sanki Kant'ın teorik akıl-pratik akıl ayrımını ortadan kaldırıp akıldan sadece teorik aklı anlamış gibidirler. Böyle olunca da *theoria-historia* karşıtlığını, tarihte doğabilimsel anlamda düzenleyici ilke ve yasalar bulunabileceğini varsayarak aşmak ister görünürler. Özellikle Maier ve Weishaupt 19. yüzyılda daha sonra Marx'ta örneğini göreceğimiz determinist tarih anlayışının ilk habercileri olarak görülebilirler.

Kant'ın ve özellikle Herder'in etkisiyle, 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında Almanya'da artık, bir savaşlar ve hükümdarlar tarihi olarak geleneksel politik tarih yazıcılığının dar kalıplarının zorlandığı, yeterli olmasa da ahlak, hukuk, sanat ve din tarihlerini bir arada içeren bir kültür tarihçiliği geleneğinin başladığı görülür. Buna koşut olarak "tarih felsefesi" teriminden bir "kültür tarihi felsefesi"nin anlaşıldığı da saptanabilir. Örneğin Karl Franz von Irwing'e göre, böyle bir "kültür tarihi felsefesi" için en ilgi çekici olabilecek konulardan birisi, insanın metafiziksel ve dinsel düşüncesinin tarihine eğilmek, "insanın kendi aklının ürünü olan ölçütleri kendi dışına nasıl taşımış olduğu"nu ve sonradan yine kendi aklının ürünü olan bir "mutlak otorite" (Tanrı, kutsal güç, töz vb.) tasarımına kendisini nasıl bağımlı kıldığını ve daha sonra ise, bu tasarımlardan uzaklaşarak olaylara doğal nedenlere dayalı açıklamalar getirmeye nasıl geçtiğini izlemektir. İnsan kültüründeki bu değişmeleri bir "felsefi tarih" sorunu olarak ele alacak bir "kültür tarihi felsefesi", bu değişmeleri ahlak, hukuk, bilim, sanat ve din alanlarında topluca izleme ve değerlendirme girişimi olmalıdır. Irwing bu görüşüyle çağdaş "kültür sosyolojisi"nin habercilerinden sayılabilir.[38]

Karl Heinrich Ludwig Poelitz, önce Kant'ın etkisiyle bir "tarih felsefesi"nin ancak pratik akıl yardımıyla yapılabileceğini belirtir. Ona göre de olup bitenler olarak tarih (*res gestae*), "dünya olaylarının bütünlüğü" hakkında yargı vermeyi sağlayacak ölçütleri çıkarabileceğimiz bir olaylar alanı değildir. Yani teorik akıl bilgisi türünden bir "salt bilgi" bu olaylar alanından çıkarılamaz. Ama bazı ölçütler olmadan da tarih "bulmacamsı bir labirent" olarak kalır.[39] Bu yüzden felsefenin ve özellikle "pratik felsefe"nin bizi, "tarihte bir düzen ve uyum aramak" için "görevlendirmesi" gerekir. Tarihsel olaylar hakkında yargı vermeyi sağlayacak "sağlam ölçütler" ve "kalıcı normlar"a, bu yüzden teorik akılla değil, "insani yaşamın nihai hedefinin ne olması gerektiği"ni sorgulayan pratik akılla varabiliriz. Böyle bir hedefse, ancak "ahlaksal" nitelikte olabilir ve böyle bir hedefi ancak pratik akıl kavrayabilir. Bu Kantçı konumlama içinde Poelitz, yine Kant'a dayanarak, tarih felsefesinin "insanın çift doğası"ndan, yani onun hem *akıllı* hem de *duygusal* (*emotional*) bir varlık olmasından yola çıkacağını belirtir. Çünkü akılsal (pratik akıl) yoldan bir "*ahlaksal* evren planı" tasarlayan ve bu planı gerçekleştirmeye çalışan insan, öbür yandan Kant'ın dediği gibi toplumdışı yanını, yani duygusal ve bencil yanını da gözeten bir hayvandır. Bu yüzden Poelitz'e göre, insanın hayvan yanını tam olarak bastırıp "*ahlaksal* bir evren planı"na göre uyarlanmış bir yaşama, bir "cumhuriyetçi dünya devleti"ne geçebilmesi, *ahlaksal bir ütopya* olarak kalır. Görülebileceği gibi Poelitz, Kant'ın, aklını kullandığı sürece insanın böyle bir "cumhuriyetçi dünya devleti"ni güvenle bekleyebileceği konusundaki iyimserliğini paylaşmaz. Poelitz'e göre, bu ütopya bu yüzden "sonsuz bir sürece ertelenmiş" olarak kalır.[40] Karl H.L. Poelitz, bu hedefe bu dünyada ancak "kısmen" ulaşılabileceğini ve bu dünyayı, Augustinus gibi, olsa olsa, bu hedef konusunda bir "eğitim ve gelişme dönemi" sayabileceğimizi belirtir. Bu hedefe yaklaşmamızı sağlayacak şey ise toplumu, politik baskılardan olabildiğince arınmış bir *sivil toplum* haline getirebilmemizdedir. Dinin, bilimin ve sanatların, kısacası "kültür"ün gelişmesi, ancak böyle bir "sivil toplum" içinde hızlanabilir ve biz böyle bir "kültür ilerlemesi" içinde "*ahlaksal* evren planı"nın gerçekleşmesi için gerekli ipuçlarını yakalayabiliriz.[41]

Daniel Jenisch, Irwing gibi, bir “kültür tarihi felsefesi”nin bir imparatorluklar ve devletler tarihi olarak politik tarihle yetinemeyeceğini, imparatorlukların ve devletlerin ancak kültürel gelişme içinde “organize parçalar” olarak görülebileceğini belirtir. Bu yüzden kültür tarihi felsefesi, insanın sahip olduğu sınırsız olanakların “tarih sahnesinde somutlaşmış örnekleri”ni genişliğine izlemelidir.[42] Ama Kant’ın dediği gibi, bu izleme işi “yetkinleşmeye doğru ilerleyiş” idesi altında yapıldığı sürece anlamlı bir çaba olur. Ahlaklılık, yetkinleşmiş sanat duygusu, bilgelik ve akılcı mutluluk gibi hedefler, Jenisch’e göre, derece derece ama mutlaka erişilecek hedeflerdir. Jenisch, ilerlemeye duyduğu tam bir inançla, insanlık tarihinde beş evre ayırır: 1. Hayvani insanlık 2. Akıl tohumunun yeşermeye başladığı çağ (insanileşme) 3. Hayvanilikten arınma (ilk kültürleşme). 4. Üst arınma (kültürleşme) 5. Ahlaklılaşma. Jenisch’e göre son evre henüz hiçbir toplumda gerçekleşmemiştir.[43] (Jenisch’in bu sınıflandırmasının bir benzerini daha sonra Fichte’de göreceğiz.)

Friedrich August Carus için bir kültür tarihi felsefesinin işlevi, “tarih araştırmasına, tarihe yönelmesini sağlayacak bir ide vermesi”nde belirir. Bu ide bir “en yüksek amaç”, bir “ilke”dir. Hem “ilke” hem de “amaç” olan şeyse, bir “erek”tir (*telos*). İşte bu kültür tarihi felsefesi, Carus’a göre, Herder’in hümanite idesine göre çalışacak, ama Herder’in ilerlemeyi yadsıyan tutumunu değil, Kant’ın ilerlemeyi onaylayan tutumunu örnek alacaktır. Carus’a göre böyle bir kültür tarihi felsefesi, Kant’ın dediği gibi, insanların ve toplumların kendi yaşama tarzlarına özgür irade ve akıl yoluyla yön verebildikleri bir aşamadan sonra kendiliğinden ortadan kalkacak ve bir “*a priori* tarih bilimi”ne dönüşmüş olacaktır.[44]

Schiller: Estetik Tarih Felsefesi

Alman İdealizmi’nde özellikle Friedrich Schelling’i ve Schelling üstünden *Romantizm* akımını etkilemiş olan Friedrich Schiller (1759-1805), Kant’ın bir tarih felsefesinin olabilirliğini teorik akılla değil, ancak pratik akılla onaylayabileceğimiz yolundaki görüşünü benimser. Schiller’e göre de

“tarihsel evrendeki reel gidiş”, genel olarak teorik akılla, onun deyimiyle “kavrayıcı (*konseptiv*) çalışan bir felsefe”ye açık değildir. “Tarihin reel gidişini asla tam olarak kavrayamayız.”[45] Ama felsefe sadece “kavrayıcı bir çaba” da değildir; o aynı zamanda “bir *uyuma* doğru çabalayan insan tini”nin bu çaba doğrultusundaki düşünce etkinliklerini de içerir. “Uyum” idesini bize telkin eden şeyse, ne sadece doğal olguların gözlemi ne de tarihsel olayların haber alınması yoluyla elimizde bulunan “gelenek parçaları”dır.[46] “Uyum” idesi, elimizdeki olgu malzemesini birbiriyle ilişkiye sokmak için kullandığımız ve “kendi tinimizden kaynaklanan” bir idedir.[47] Biz bu ideyi, aslında teorik çalışan zihnimize sokarız ve böylece tüm olgulara “uyumcu zihnin atfedici ışığı altında” bakarak, onlara “kavrayıcı felsefi tin”i, yani teorik aklı bütünleyen bir “uyumcu tin”le de yönelmiş oluruz. Özellikle tarih alanında etkin olamayan “kavrayıcı tin”in bu alanda “uyumcu tin”le desteklenmesi ihtiyacı içindeyizdir. Çünkü Schiller’e göre, “Geçmişte kalan her şey sonsuz bir sessizliğe bürünmüştür.”[48] Bilim olarak tarih, bu sessizliğin, bu tam olarak kavranılamaz olaylar yığınının bölük pörçük betimini yapmaya çalışan verimsiz bir çabadır. Bu yüzden “tarihin bütünü”ne yönelecek bir çaba, ancak “uyumcu felsefi tin”e uygun düşebilir. Ama bu felsefi tin, belirtildiği gibi “uyum” idesini kendisi üretmekte ve olaylara yüklemektedir. Schiller’in deyişiyle, “O (felsefi tin), demek ki bu uyumu kendisinden çıkarmakta ve onu kendi dışına taşıyarak nesneler düzenine aktarmaktadır.”[49] Böyle olunca da Schiller’e göre, “uyumcu felsefi tin, evrenin gidişine akılsal bir hedef taşımış ve tarihe de *erekbilimsel* (teleolojik) bir ilke sokmuş olmaktadır.”[50]

Buraya kadar Schiller’in ereklilikten, Kant’ın organik doğayla analoji içinde yargıgücümüzle ürettiğimiz bir ide olarak konumladığı erekliliği anladığı görülebilir. Ama Schiller, bir adım daha atarak, ereklilik idesini, aklın bir ürünü saymakla yetinmez ve ona aynı zamanda insan tininin yaratıcılığının, *yaratıcı tin*in (*poetisches Geist*) bir ürünü gözüyle de bakar.[51] Öyle ki, bu ide “insanın evrene kendi tininin yaratıcılığına göre biçim vermesini sağlayan” bir güdümleyicidir de.[52] “Uyumcu tin”in ürünü

olan *erek* idesi, insan yaratıcılığının bir ürünüdür ve bu haliyle tarihte bulunan bir şey değildir. Tersine, evrende olduğu gibi tarihte de bir "uyum" görmek ve onun bir "ereğe" sahip olduğunu söylemek, olsa olsa, insan tinine "yüksek bir hoşnutluk" ve "kalbe büyük bir mutluluk" verdiği için kabullenilir. İnsanın özgürlüğü de bizzat bu yaratıcı tinin güdümünde doğada ve tarihte bir "uyum"u gerçekleştirmesinde, yani kendi "tinselliğinin sonsuz olanakları"nı doğaya ve tarihe taşımasında belirir. İşte Schiller'e göre, bir tarih felsefesi, insanın kendi "yaratıcı ve atfedici" tini açısından tarihi anlamaya çalışan bir etkinlik olabilir. Böyle bir tarih felsefesinin hedefi ise, bir yandan doğa ile insan özgürlüğü, öbür yandan birey ve toplum arasında bir uyumu gerçekleştirme ülküsüne hizmet etmektir. Böyle bir ülküye ise, Schiller'e göre, tarihsel gerçekliğin çözümlenmesiyle, yani *tarih bilimi*yle değil, ancak *sanat* yoluyla varılabilir.[53] Çünkü insan doğayı da, tarihi de kendi yaratıcı tinine göre kurduğu ölçüde özgürdür. Buna da ancak sanat yoluyla varılabilir. Bu yüzden bir tarih felsefesi, insanın bu yaratıcı etkinliği açısından tarihin anlamını sorgulayan bir çabadır.

[1] Immanuel Kant, *Opus Postumum*, Werkausgabe, cilt 9, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, s. 65.

[2] a.g.e., s. 17.

[3] a.g.e., ss. 18-29. Bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 229-245.

[4] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, cilt 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, ss. 79-88.

[5] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981, ss. 18-26.

[6] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çeviren Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982, ss. 148-152.

[7] a.g.m., s. 153.

[8] a.g.m., s. 154.

[9] a.g.m., s. 154.

[10] a.g.m., s. 155.

[11] a.g.m., s. 155.

[12] a.g.m., s. 158.

[13] a.g.m., s. 159.

[14] a.g.m., s. 162.

[15] a.g.m., s. 163.

[16] a.g.m., s. 163.

[17] a.g.m., s. 163.

[18] a.g.m., s. 164.

[19] a.g.m., s. 164.

[20] a.g.m., s. 165.

[21] a.g.m., s. 166.

[22] a.g.m., s. 168.

[23] a.g.m., s. 168.

[24] a.g.m., s. 168.

[25] a.g.m., s. 169.

[26] a.g.m., s. 170.

[27] a.g.m., s. 170.

[28] Immanuel Kant, *Opus Postumum*, s. 143.

[29] a.g.e., s. 140.

[30] Artık açıkça görülebileceği gibi, Kant bir "tarih felsefesi"nin olabilirliğini teorik akılda değil, pratik aklın özgürlük idesinde bulmaktadır. Daha sonra Hegel, Kant'ın etik kaygılara bağlı bu tavrını terk ederek, tarihe tamamen teorik akıl kategorileriyle eğilecektir. Oysa Kant, teorik akıldan bir "tarih *a priori*'si" çıkartılamayacağını açıkça söylemiştir. Öyle ki Kant'a göre bir "tarih *a priori*'si" ancak, geçmişte kalanlar kadar gelecekteki olayları da bizzat yapıp düzenleyen bir "öngörü varlığı", yani Tanrı için söz konusu olabilir. Kant'a göre, insan için "tarihte bir *a priori*'den söz etme olanağı" ancak onun kendi geleceğini akıl ve özgürlük aracılığıyla belirleyebildiği anda ortaya çıkabilir. Çünkü böyle bir anda, yani "dünya yurttaşlığı"nın sağlanmasından sonra tarihi yapan şey, artık sadece insan aklı ve özgürlüğü olacak, bir "tutkular ve kör güçler tarihi"nin yerini pratik aklın ürettiği, yani insanın koyduğu yasalara göre yönlenen bir tarih, "gerçek insanlık tarihi" alacaktır. (Bkz. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, s. 172)

[31] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", a.g.e., s. 172.

[32] a.g.m., s. 172.

[33] a.g.m., s. 172.

[34] a.g.m., s. 173.

[35] a.g.m., s. 173.

[36] Ulrich Dierse-Gunter Scholtz, “Geschichtsphilosophie”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 424. (Adam Weishaupt, *Geschichte der Vervollkommung des menschlichen Geschlechts.*)

[37] a.g.m., s. 423. (Friedrich Maier, *Briefe über das İdeal der Geschichte.*)

[38] a.g.m., s. 424. (Karl Franz von Irwing, *Versuch über den Ursprung der Erkenntnis der Wahrheit und Wissenschaft.*)

[39] a.g.m., s. 425. (Karl Heinrich Ludwig Poelitz, *Geschichte der Kultur der Menschheit.*)

[40] a.g.m., s. 425. (Karl Heinrich Ludwig Poelitz, a.g.e.)

[41] a.g.m., s. 425. (Karl Heinrich Ludwig Poelitz, a.g.e.)

[42] a.g.m., s. 426. (Daniel Jenisch, *Universalhistorisch Überblick der Entwicklung des Menschengeschlechts.*)

[43] a.g.m., s. 427. (Daniel Jenisch, a.g.e.)

[44] a.g.m., s. 428. (Friedrich August Carus, *Über die Idee und die bisherige Behandlung einer Geschichte der Menschheit.*)

[45] Friedrich Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, Saemtliche Werke, cilt 4, J.G. Cottaschen Buchhandlung, Berlin-Stuttgart, 1871, ss. 752-763.

[46] a.g.e., s. 762.

[47] Friedrich Schiller, *Briefe über die aesthetischen Erziehung des Menschen*, Saemtliche Werke, cilt 3, J.G. Cottaschen Buchhandlung, Berlin-Stuttgart, 1875, s. 426.

[48] a.g.e., s. 430.

[49] a.g.e., s. 781.

[50] a.g.e., s. 694.

[51] a.g.e., s. 652.

[52] a.g.e., s. 655.

[53] Friedrich Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, s. 785.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

19. YÜZYIL: “TARİH YÜZYILI” (II)
ALMAN İDEALİZMİ

Fichte: Tarih ve “Ben”

“Alman İdealizmi” denince, bilindiği gibi, esas olarak Fichte, Schelling, Hegel üçlüsü ile kısmen Schopenhauer ve Schleiermacher’i içine alan bir filozoflar kuşağının ortaklaşa paylaştıkları bazı temel düşünceler kastedilir ve bu felsefe akımının, çıkış noktasını Kant’ta bulduğu söylenir. Ne var ki Alman İdealizmi, Kant’tan yola çıkmakla birlikte, Kant’ı pek çok noktada aşmak isteyen bir tutuma da sahiptir. Bu nedenle bu akımın bir yandan Kant’a dayanmak isterken, öbür yandan *bütüncü* ve *sistemci* bir tutumla Kant’ın eleştirel akılcılığını (kritik rasyonalizm) aşmayı denediği görülür. Alman İdealistleri, bu aşma denemesini ise özellikle tarih felsefesi alanında en uç noktalara vardırmışlardır. Hatta Alman İdealistlerinin bütüncü sistemlerinin temelinde bir tarih felsefesinin yattığını söylemek abartma olmaz. Bir başka deyişle, Alman İdealistleri önce birer tarih filozofudurlar ve tarih felsefesi, onların elinde tüm 19. yüzyıla bir “tarih yüzyılı” dedirtecek ve etkileri günümüzde de devam edecek bir genişlikle ve yaygınlıkla ele alınan “temel disiplin” halindedir.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Kant'ın felsefesinin ağırlık merkezini onun bilgi kuramında değil, *pratik felsefesinde* bulur. Ona göre Kant, insanın asıl özünün *bilen varlık* olmaktan önce *ahlaksal varlık* olduğunu söylerken, insanı doğadaki determinizmden koparıp onun *ahlaksal özgürlüğe* sahip bir varlık olduğunu, yani kendi yaşamını kendisinin belirleyebileceğini hatırlatmış, ona bir *kişi* olduğunun bilincine varması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Buna göre, insan sadece kendi aklına dayanarak eylemde bulunabilen ve kendi yaşamını kendisi *yaratabilen* bir varlıktır. O, ahlaksal varlık olarak, artık kendi özgür kişiliğinin her şeye öngeldiğini, her şeyi başlatanın kendi "Ben"i olduğunu anlamış ve kendisine "mutlak ben" olarak bakabilir hale gelmiştir. Bunun bilincine varan insan için artık, "felsefe yapmak" konusunda iki seçenek vardır: 1. *Obje*den, dış dünyadan, varlıktan yola çıkmak. 2. *Süje*den, Ben'den yola çıkmak. Objeden yola çıktığımızda süje ve Ben'e bir yer bulmak, çözülemez bir sorun olarak karşımıza dikilir. Çünkü bu durumda objeden süjenin, maddeden bilincin nasıl oluştuğunu açıklayamayız. Üstelik böyle bir çıkış yolunu benimsemek, maddeyi olduğu kadar Ben'i, süjeyi ve bilincimizi de bir determinizmin ürünü saymak demektir ki; bu bizi özgürlüğü ve kişiliği yadsımaya götürür. O halde, bizzat kendi özgürlüğümüze yer açabilmek için objeden kalkan bir felsefeye başvuramayız. İnsan özgürlüğünden yola çıkacak bir felsefe, bu durumda ancak Ben'den, "kişi"den hareket etmek zorundadır. Ama böyle bir felsefe, objeden yola çıkan bir felsefenin damgaladığı gibi "öznelci" (sübjektivist) bir felsefe de değildir. Çünkü böyle bir felsefenin çıkış noktası olarak aldığı Ben ya da bilinç, bireysel Ben ya da bireysel bilinç değil, tam tersine, "genel olarak bilinç"tir. Yani Kant'ın *aşkın tamalgı*yı gerçekleştirdiğini ve tüm insanlarda ortak (öznelerarası) olduğunu söylediği *aşkın ben*'dir. Böylece "mutlak ben", aslında tüm insanlar için geçerli olan "tümel bilinç"ten başka bir şey değildir. Örneğin tüm insanların doğa olaylarını "nedensellik" gibi bir ortak bilinç kategorisi altında görmeleri gibi.[1]

İşte bu haliyle "mutlak ben", "Ben" ya da "bilinç" Fichte'ye göre, *teorik akıl*dan önce *pratik aklın* en yüksek ilkesi olarak görülmelidir. Yani insan, "düşünmek"ten önce "eylemek"te olan varlıktır. Bilinç de bu nedenle onun dış dünyaya karşı bir *eylemi* olarak gözükür. Öyleyse bir felsefe etkinliği,

theoria’dan önce *praksis*’i öne alan bir etkinliktir. Öyle ki *theoria* ve *bilme*, bir eylemenin, bir *praksis*’in ürünüdür. Çünkü bilinç ya da Ben, önce bir objeyi karşısına koyup (tez) onu kavrar (a, a’dır). Sonra onu başka objelerden ayırır (a, a-olmayan değildir -antitez-); en sonunda ise, “a” ile “a-olmayan”ı, ikisini de kapsayan bir kavram içinde birleştirir (sentez). Bilinç etkinliği böylece tamamen *Ben’in eylemi*nden başka bir şey değildir. Bu bilinç etkinliği sırasında Ben, karşısında duranı, yani Ben-olmayan’ı “doğa” olarak kavrar ve onda bir *determinizm* saptar. O, kendi özünün *özgürlük* olduğunu bildiği için, doğa, ona karşıt bir şey olarak görünür. Bu yüzden Ben, bu karşıtını aşmak, onda kendi özgürlüğünün gerçekleştirilme ortamı olma özelliğini bulmak ister. Ama bu *isteme*, yine Ben’in yapacağı eylemle gerçekleşir. Bu yüzden özgürlük, verilmiş bir şey, bir veri değil, insanın eylemesini gerektiren bir şey, gerçekleştirilecek bir ödevdir. İnsanın gerçekten özgür olabilmesi için bizzat *kendini erek kılması*, kendi ürettiği yasaya göre *kendini gerçekleştirmesi* gerekir. Bu aynı zamanda insanın “kendini bilme”sini de sağlar. Kant’ın dediği gibi, insan ilk başta, hazza ve doğal mutluluğa yönelmiş, doğanın güttüğü bir “iştah varlığı”dır; o bu haliyle özgür değildir. O ancak bu güdüsel yanını denetlemeye başladığı anda özgürleşme sürecine girmiş demektir. Ama esas özgürlüğe, ancak tüm insanlar, yani tüm türdeşleri ve soydaşları için geçerli olacak ortak ödev ve değerleri gerçekleştirdiğinde varır.[2]

Fichte böylece, Ben’in ya da Bilinç’in eylemi olarak bilgi olayını, tez-antitez-sentez gibi üçlü bir bilinç hareketi, bir *diyalektik* olarak konumlamış olur. Onun bu konumlaması, artık kendisinden sonra tüm Alman İdealizmi için belirleyici olacaktır. Şimdi, onun bu temel konumlama ışığında tarih karşısındaki tutumuna geçilebilir.

Kant’ta olduğu gibi Fichte’de de “genel”in, “evrensel”in peşindeki felsefe ile “tekil”in peşindeki tarih karşıtlık içindedir, Fichte’ye göre “çokluğu kendi olgusallığı içinde tekiller çokluğu olarak kavramak, *historia*’dır.”[3] Oysa felsefenin konusu, “mutlak birlik”, “hakiki ve değişmez olan”dır.[4] Felsefe kendi hakikatine, bu nedenle, “bu hakikatin ancak bir anlık kıvılcım gibi patladığı tarihin yolu üzerinde asla ulaşamaz.”[5] Buraya kadar Fichte, Aristoteles’ten Kant’a kadar uzanan *theoria-historia* karşıtlığını benimser

gibidir. Ama o tam bu noktada, bu karşıtlığı “Ben” aracılığıyla yadsımaya da yönelecektir. Fichte’ye göre, Aristoteles’ten Kant’a kadar uzanan felsefe-tarih, *theoria-historia*, birlik-çokluk karşıtlığı aslında *bilen insanı eyleyen insanın önüne koyan* bilgi kuramcılığının (epistemolojizm) ürünü olagelmiştir. Oysa insanın eyleyen yanı bilen yanından önce gelir ve bilgi de bizzat eyleyen insanın (objeyi karşısına koyma eylemini gerçekleştiren insanın) etkinliğinin ürünüdür. O şöyle der: “Bilme (varoluşun, dış nesnelerin bilinmesi) özel bir saydamlık ve açıklıkla, Ben’in karşısına koyduğu objeye kavrayıcı biçimde eğilmesiyle oluşur.”[6] Öyle ki “bilme”, Ben’in doğayla ilişkisinin bir sonucudur.

İşte Fichte, Ben’in bu eylemi sırasında sadece doğaya değil, *tarihe* de yöneldiğini belirtir. Ama Ben’in “fiziksel süreç”i kavrayışı ile “tarihsel süreç”i kavrayışı farklıdır.[7] Ben, doğayı “sonsuz” bir zaman tasarımı altında kendi içinde bütünlüğü ve belirlenmişliği olan mekanik bir süreç olarak kavrarken; tarihsel olayları “zaman halkaları” içinde tek tek, bireysel ve rastlantısal ve birbirinden kopuk halkaları birbirine iliştirme ve “bütünleme” (*Integration*) etkinliğinden de vazgeçmez. Böylece tarihsel olaylar karşısında bilincimiz kendi içinde iki türlü bilme etkinliğiyle çalışmaya başlar: 1. Birinci durumda bilinç, bireysel ve rastlantısal olan tarihsel olayların peşinde bir *özel tarih bilgisi* üretir ki; bu bilgi tarihsel bilgi alanının konusudur. Burada bilinç, salt historik-empirik düzeyde çalıştığından, yani tekil ve rastlantısal olana yöneldiğinden, aslında “genel olarak kavranılamayan”ın izinde yürümüş olur.[8] 2. İkinci durumda bilinç, tıpkı doğa karşısındaki bütüncü bilme etkinliğinde olduğu gibi, tarihsel olayları da bir “zorunlu bağlantı” içinde genel olarak kavramak ister. Öyle ki bilinç burada tarihte de bir “plan” yakalama peşinde, bir *zorunlu tarih bilgisi* üretmek ister.[9]

Bu ayrıma göre, özel tarih bilgisi peşindeki tarihçi olsa olsa bir “annalist”, bir aktarıcı ve bir “olay toplayıcısı”dır.[10] Gerçi tarihçi sadece olay toplamakla yetinmez; kendisine göre “bazı genel ilkeler” ışığında, örneğin bazı toplumsal, hukuksal, politik bakış noktaları altında bu olayları yorumlamaya da çalışır. Ama filozof, tarihçinin ürettiği bu özel tarih bilgisiyle yetinemez. Filozof, *tüm tarih*i, “insan türünün kültürleşmesi”

açısından “aydınlatmak” göreviyle karşı karşıyadır.[11] Bu nedenle Fichte için bir “evrensel tarih”, yani insan türünün kültürleşmesinin tarihi, tarihçilerin özel olanın bilgisiyle donattıkları tekil olana yönelik tarihlerden ayrılır. Tekil olana yönelik tarihler *historia* etkinliğinin ürünüdürler. İnsan türünün genel tarihi, yani “dünya tarihi” ise tek bir tarih olarak “insanlık tarihi”dir.[12] Fichte’ye göre “dünya tarihi”nin de *a priori* ve *a posteriori* bölümleri vardır. Bu tarihin *a priori’si*, Kant’ta olduğu gibi, “tüm insanlık tarihini özgürlüğe doğru ilerleyen bir süreç” olarak görmekle elde edilir. Çünkü Fichte’ye göre, “Tarihin içeriğini anlamlı kılacak tek şey özgürlüktür”[13] ve bu içeriği de ancak felsefe kavrayabilir. İnsan “doğaya atılmışlığı içinde” kendini ve özgürlüğünü gerçekleştirmeye çalışır ve felsefe de aslında onun bu etkinliği içinde bu hedefe varmak için kullandığı bir araçtır.[14] Bu bakımdan felsefi düşüncenin tarihi de insanın özgürleşme sürecinin tarihidir.[15]

Görüldüğü gibi Fichte de felsefe-tarih karşıtlığından yola çıkıp sonradan bu karşıtlığı aşmak istemektedir. O, bu konuda “felsefe ile tarih arasındaki eski tartışma”ya artık geri dönmek istemediğini, bu nedenle de tarih felsefesinin görevinin, empirik tarih araştırmacılığından bağımsız bir etkinlik olarak “*a priori* bir evren planı” çıkarmak olduğunu belirtir.[16] Bu “evren planı” için gerekli *a priori*’ler ise önce “insan özgürlüğü”, sonra da “yeryüzünde yaşayan tüm insanların birliği”dir.[17] Buna göre “evren planı” bireyin değil, bu bireyin içinde yer aldığı bütünün planıdır. İnsanlık “kendi bütünündeki plana göre ilerler.”[18] Çünkü bu plan, “insanlığın akla dayalı bir özgürlükle yönlendirdiği” bir plandır.[19] Yani bu planı koyan, bizzat onun kendi özgür düşüncesidir. Öyleyse bu plan, insanın, eylemlerini artık doğal güdülere değil de tersine, akla, özgür bilince dayanarak yönlendirdiği ve böylece tarihe insana özgü bir varoluş kazandırabildiği sürece tam olarak gerçekleşebilecek olan bir plandır. İnsanlık tarihi, işte bu yüzden bir “felsefi tarih”, bir *praksis felsefesi* altında görülmek zorundadır.[20]

Bu genel çerçeve içinde Fichte, filozofun yaşadığı ânın, yani “şimdiki zaman”ın insanlık tarihinin bir geçiş noktası olduğunu ve onun ancak

geçmişi bilebileceğini söyler. Ne var ki insan, kendi soyunun, insanlığın *geleceğini* de düşünmek zorundadır. O "şu anda" bir *ulus* içinde yaşamaktadır. Uluslarsa, daha büyük bir bağlamın, yani "insanlığın" birer organize üyesidirler ve her birinin bu bağlam içinde kendine göre bir belirlenimi vardır ve bu belirlenim içinde yerine getirmesi gereken bir ödevi bulunur. Bu ödev, genelde tüm insanlığın özgürlüğe doğru gidişi içinde, tarihsel mirasın ona yüklediği ve yerine getirmesi gereken bir işlev olarak görünür. Bu yüzden Fichte'ye göre tümüyle tarih ancak böyle bir ahlaksal yükümlülük ve sorumluluk altında, yani bir "özgürlük ahlakı" altında ele alınabildiği sürece anlamlıdır. Empirik açıdan bir rastlantısallıklar, tekillikler topluluğu olarak tarihi (*res gestae*) kör ve plansız bir gidişat olmaktan çıkarmak, onu ancak özgürlüğe yönelik bir süreç haline getirmekle, onu ahlaksallaştırmakla olanaklıdır. Tarih ancak böyle bir etkinlik altında bir ilerleme süreci olarak görülür ve ancak böyle bir etkinlik altında onun özünün *akıl* ve *özgürlük* olduğu söylenebilir.[21]

Fichte'ye göre, "aklın ve özgürlüğün gelişme tarihi" olarak "genel tarih"e bakıldığında, insanlık tarihinin bir *ilerleme* içinde olduğuna dair göstergeler (Kant'ın "tarihsel işaretler" dediği şeyler olarak örneğin Fransız Devrimi) vardır ve Fichte tüm tarihi beş döneme ayırır: 1. *Suçluluk dönemi*: Aklın bilinç ve özgürlükten yoksun olduğu, Kant'ın deyişiyle, henüz gizilgüç (kuvve, *potensia*) halinde olduğu dönem. Akıl burada bir içgüdü gibi çalışmaktadır ve insana doğal eğilimler egemendir ve Fichte için de bu dönem, Rousseau'da olduğu gibi, insanlığın cennet çağı, mutluluk dönemidir. 2. *Günahkârlık dönemi*: Burada akıl kendini göstermeye geçer. Ama bireyi itaat altına alan bir buyurganlık içinde karşımıza çıkar. Yani akıl, kendi dışındaki bir otoriteye itaat etmektedir. Bu yüzden burada, dıştan gelen otoriter zorlama ile bireysel bilinç çatışmaya da başlar. 3. *Tam günahkârlık dönemi*: Bu dönemde insan, kendi dışındaki otoriteye başkaldırmaya başlamıştır. Ne var ki bu başkaldırıyı akılla değil, tamamen kendi bencilliğinden hareketle gerçekleştirmiştir. Bu yüzden bu dönem, aklın etkin olmadığı bir dönem olarak tam günahkârlık dönemidir. 4. *Akılsallığın yükseliş dönemi*: Bu çağda insan, bencil başkaldırısının verimsizliğini ve amaçsızlığını anlar ve bu bencilliğinden arınmaya çalışır ve aklın önceliğini onaylar. Bu yüzden bu dönem aynı zamanda akılsallığın

onaylanma dönemidir. Bu dönemde akla dayalı bilim egemen olmaya başlar. 5. *Tam arınma ve kurtuluş dönemi*: Bu çağ, aklın pratik işlevinin tüm insani yaşama egemen olduğu *tam özgürlük* çağıdır.[22]

Fichte'ye göre insanlık, "aklın ve özgürlüğün gerçekleşme-si"ne yönelik bu süreçlerden şu anda üçüncü evrede, yani günahkârlık evresindedir. İnsanlar akıldışı otoritelere bencillikle değil de yine akıl yoluyla karşı çıktıkları anda, yaşanan bu evre de aşılacak ve "bilim çağı"na geçilmiş olacaktır. Ama "bilim çağı" da ancak "tam özgürlük" çağına geçiş dönemi olarak görülmelidir.

Fichte'nin bu sınıflandırma içinde akıldışı otoritelerden kastettiği şey, kutsal güçler türünden bir şey değildir. Tam tersine Fichte, insan türünün akılla ve özgürlükle yönlenen bir evreye geçeceğini belirtirken, aslında tümüyle tarihin böyle bir ereğe doğru tanrısal bir güç tarafından yönlendirildiği inancına da sahiptir. Hatta biz, insanlık tarihindeki özgürlüğe doğru yönlenen bu gidişe, "tanrısal varlığın bizzat apaçık biçimde katıldığı bir içkin zorunluluk" olarak da bakabiliriz.[23] Çünkü tanrısal varlık da kendisini bize "akıl ve özgürlük olarak tarihte açmaktadır."[24] Bu sürecin sonunda ise, akla ve özgürlüğe dayalı "mutlak devlet" vardır. Bu "mutlak devlet"te, bireysel hedefler ile türün (insanlığın) hedefleri birbirleriyle özdeş olacaktır.[25]

Böylece Fichte, en sonunda Augustinusçu etkilerle, laik kaygılarla başladığı tarih felsefesini teolojik bir zemine kaydırmış olur ki, bundan sonra göreceğimiz gibi bu, Alman İdealistlerinde karşımıza sıklıkla çıkan bir eğilimdir.

Schelling: Tarihte Zorunluluğun ve Özgürlüğün Özdeşliği

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Alman İdealizmi'nin Romantik filozofu olarak anılır. Gerçekten de o, Fichte kadar Schiller'den de etkilenmiş ve Schiller'le birlikte Romantizmi de etkilemiştir. Schelling'te oldukça değişken bir düşünce gelişimine rastlanır. Öyle ki onun

felsefesinde beş dönem ayırt edilir: 1. *Doğa felsefesi* (1799'a kadar) 2. *Transandantal*) idealizm felsefesi (1800'lü yıllar) 3. *Özdeşlik felsefesi* (1801-1804) 4. *Özgürlük felsefesi* (1810'lu yıllar) 5. *Din ve mitoloji felsefesi* (1815'ten sonra). Bu dönemler arasında Schelling'in düşüncesi durmadan değişir; bu değişmeler sırasında onun, eski düşünceleriyle çelişkiye düştüğü bile görülür. Ama o bu çelişkilerinin de farkında olarak, durmadan yeni düşüncelere geçmekten vazgeçmez. Bu nedenle onun genel felsefesi kadar tarih felsefesini de belli bir düzen içinde izlemek zordur.

Örneğin Schelling, kendi doğa felsefesinde, Kant ve Fichte'nin bir zorunluluklar, bir determinizm alanı olarak gördükleri doğada *tam bir ereklilik* olduğu düşüncesini geliştirir. Gerçi Kant'ın da kendi biyoloji felsefesinde organizmaların *sanki* bir ereğe sahipmiş gibi göründüklerini belirttiğine değinmiştik. Ama Kant, erekliliği yargıgücünün organik doğayla kurduğu bir analojinin ürünü sayıyor, onu akıl idesi olarak kabul ediyordu. İşte Schelling, Kant ve Fichte'deki bu "çekingenliği" aşıp doğanın tümüyle bir erekli yapı olduğunu söyler.[26] Bu yapıyı kuran da "bilinçsiz bir zekâ"dır ve bu zekâ yarattığı bu erekli yapıyla birlikte gelişir ve çeşitli basamaklardan geçerek, *bilinçli zekâ taşıyan insan*a ulaşır. Böylece tüm doğa, kendisini yaratanla birlikte, bilinçsizlikten bilince doğru *ilerleyen* erekli bir yapı olur. Buna göre de doğanın bir "plan"ı vardır, bu plan *organizasyon*dur. Böyle olduğu için de o, kör bir determinizme bağlı olamaz ve yine bu haliyle onu yaratan ilke, maddi bir şey değil, *tinsel* bir şey olmalıdır. Doğayı yaratan ve onunla birlikte bilinçsizlikten bilince doğru ilerleyen bir şey olarak *tin*, artık Fichte'deki gibi Ben ile de sınırlı olamaz. Tin, Ben'in dışında bir şeydir. Bu yüzden tin, hem gerçek (*real*) hem de ideal bir yapı olarak anlaşılmış olur ve bu görünümüyle sürekli bir etkinlik, hatta bizzat *salt etkinlik*ten başka bir şey değildir. Schelling'e göre, doğa ile onu yaratan ilke birlikte geliştikleri gibi, birbirleriyle *özdeş*tirler de. Böyle olduğu için de doğa canlı bir organizmadır. Bu özdeş ve bir olan şeyden, bu *birlik*ten çıkan *çokluk*, birliğin bölünmesinden başka bir şey değildir. Bu bölünme içinde doğada hep bir kutupluluk, bir karşı-olma hali vardır. Doğada karşıt güçler her zaman birbirlerini dengeleyerek bir birliğe doğru dönenirler. Yani tüm doğal gelişme, karşıtların (tez ve antitez)

diyalektik gelişiminden başka bir şey olamaz. Bu diyalektik gelişmede karşıtlar daima daha üst bir düzlemde birleşir (sentez) ve bu birleşmeler de yeniden birer tez ve antitez olarak yine bir diyalektik içinde başka birliklere doğru giderler. Ama bu süreç, doğadaki tinin yaratısı olarak bilinçsizdir. O, bu süreci düşünen insanda ancak kendi bilincine varır. Bu yüzden tüm bu süreci birbirine bağlayan evrensel bağ, yani "mutlak" da ancak "entelektüel görü" sahibi insanın kavrayacağı bir şey olur.[27]

Schelling, tinin insanda ulaştığı son durak olarak *bilinci*, Kant ve Fichte'den farklı bir şekilde ele alır. Kant da, Fichte de insanda teorik ve pratik olmak üzere iki akıl yetisi ayırır. Schelling ise bunlara, aynı zamanda bu ikisini de kapsayan bir *yaratıcı bilinç* ekler. Schelling'e göre teorik akıl, süjeden kalkarak objeyi *bilen akıl*dır. Pratik akıl ise, eyleyen insanın objeye *müdahale* etmesini sağlar. Böylece bilinç, birinci durumda objeye yönelirken, ikinci durumda objeyi kendine göre ele alıp onu kendine çeker. Ama bu iki yeti de aslında *aynı* bilincin aynı temele dayalı iki görünümüdür. Bu temel de aslında insan *yaratıcılığı*dır. Schiller gibi Schelling için de bilinç bir yaratıcı etkinliktir. Yaratıcı bilincin doğadaki bilinçsiz yaratıcılıktan farkı, onun insanda gerçekleşmesidir. Bu yüzden Schelling'e göre, filozof aslında "gerçeği yeniden yaratan kişi"dir. Böyle olunca Schelling için insan tininin en yüksek basamağı, bilginin, eylemin de üstünde yer alan *estetik* bir basamaktır. Yaratıcı bilinç, bu niteliğiyle teorik bilinç (tez) ile pratik bilincin (antitez) aynı anda sentezidir de. Çünkü insan eylemleri, teorik aklın gösterdiği gibi, bir yandan doğal zorunluluklar çerçevesinde gerçekleşirken; öbür yandan, pratik aklın gösterdiği gibi, özgür bir nitelik de taşıyabilirler. İşte yaratıcı bilinç, aslında bu *zorunluluk* ve *özgürlüğü* senteze getiren bilinçtir ve kendini en somut olarak sanatta gösterir. Sanatta zorunluluk ve özgürlük bir aradadır ve yaratıcı bilinç bunları sanat etkinliği sırasında "özdeş" olarak kavrar. Öyle ki bu özelliğiyle sanat, felsefenin de başlıca ereği haline gelmiş olur.[28]

İşte, Schelling'in tarih felsefesini de ancak onun bu *estetizmi* altında görme olanağı vardır. Schelling'e göre tarih, doğadan farklı bir alandır. Tarihte de gerçi bir zorunluluk ve yasalılık bulabiliriz; ama tarihte aynı zamanda insanların özgür eylemleri de vardır. İşte bu yüzden tarihe, doğal bir zorunluluk ve yasalılığı tam olarak yükleyemeyiz. Ama doğada nasıl ki

bir gelişme ve ilerleme varsa, tarihte de aynı gelişme ve ilerlemeyi görebiliriz. Gerçi tarihteki gelişme ve ilerlemeyi, yalnızca, Kant'ın dediği gibi bir "özgürlüğe doğru ilerleyiş" de sayamayız; çünkü tarihte de, doğadakine tam olarak benzemese de, yasalar vardır. Ama öbür yandan, tarihi tam bir determinizm altında görmeye kalkarsak, Fichte'nin dediği gibi, özgürlüğe hiç yer bırakmamış oluruz. O halde, tarihteki ilerlemeyi ne sadece insan özgürlüğüne ne de sadece determinizme bağlayabiliriz. Bu saptamayı yapar yapmaz da tarihi daha yüksek bir ilkenin yönettiği sonucuna varabiliriz. Schelling'e göre bu ilke, "hem özgürlük hem de determinizm olan" bir şey olmalıdır. Gerçi bu ilke de bir çeşit zorunluluktur ama "bilinçsiz bir zorunluluk"tur, o bir *yaratma*dır. Zaten tarih de aynı tinsel ilkenin, bilinçsiz tinselliğin bir yaratısıdır. Ancak Schelling'in, tarih felsefesine ilişkin bu düşüncelerini, onun felsefi düşüncesindeki değişik evrelerden yalnızca birine ait düşünceler olarak görmek gerekir. Onun tarih felsefesiyle ilgili düşüncelerini daha tam görebilmek için kendisinin de kabul ettiği zikzaklı, hatta çelişkili düşünsel gelişimi birkaç çizgiyle de olsa izlemek gerekir.

Schelling, 1789'da henüz bir tarih felsefesi geliştirmediği gibi bir tarih felsefesinin olabilirliğini de bu dönemde yadsır. Ona göre *historia*, "deney alanı"na ait bir çaba olarak asla felsefenin konusu olamaz. Bu döneminde Schelling'e göre tarih "Bilinen bir kurala göre zorunlu olarak akıp giden döngüsel bir doğal süreç" değildir ve bu nedenle de "*theoria* ve *historia* tamamen karşıt şeylerdir ve insan ne yapacağı konusunda tarihten hiçbir şey öğrenemez."[29] 1800'lü yıllarda Schelling'in, bu tutumu tamamen terk ettiği görülür. Bu döneminde Schelling, Kant ve Fichte'nin etkisi altında, bir "evrensel hukuk devleti" ve "bir dünya yurttaşlığı anayasası"nın ancak ve ancak tarihe bir "özgürlük süreci" olarak bakmakla erişilecek idealler olduğunu söyler.[30] Öyle ki bu döneminde Schelling'e göre, "tarihin gerçek objesi özgürlüktür."[31] Ne var ki tarihin kendisi özgürlüğün gerçekleşeceğini bize garanti edemez. Bu nedenle, Kant'ın belirttiği gibi, bilimlerde ve sanatlarda ne kadar ilerleme olursa olsun, bu ilerlemeyi "özgürlük yolunda ilerleme" olarak göremeyiz. Schelling için de böyle bir ilerleme bir legal ilerleme olarak kalır. Bu ilerlemeyi ahlaksal ilerlemeye dönüştürecek olan şey, tarihe, "insanlığın genel hukuksal anayasaya doğru

ilerlemesi” olarak bakmamızı sağlayacak bir tarih felsefesidir. Ama tarih bir yandan zorunluluğun, öbür yandan özgürlüğün hüküm sürdüğü bir alandır. Bu nedenle tarihte bu ideallere ancak “sonsuz sapmalar altında ulaşılabilir.”[32] Bunun için de bu ideallerin bireylerin değil, bütünün idealleri haline gelmiş olmaları gerekir. Bu gerçekleştiğinde, yani herkesin özgürce kabul ettiği bir “evrensel hukuk düzeni”ne ulaşıldığında, devletler arasındaki savaşlar, çıkar çekişmeleri, bu “doğal durum” sona erecek ve “gerçek insanlık tarihi” başlamış olacaktır.[33]

Açıkça görüleceği gibi Schelling, bu döneminde Kant’ın etkisi altındadır. Ama Schelling, Poelitz gibi, bu idealleri “sonsuzda gerçekleşecek idealler” olarak görür. Bizlere düşen, “tarihin hedefine adım adım yaklaşmaya çabalamak”tan ibarettir.[34] Bu hedefe asla tam olarak varılamaz ve bu hedef “insanların sonsuza uzanan bir inançları olarak kalır.”[35] Çünkü böyle bir hedefe ancak *özgürlükle* varılabilir; oysa tarihi yönlendiren bir de *zorunluluk* vardır. Bu yüzden Schelling’e göre, “tarihin son çağı ancak özgürlük ile zorunluluğun, bu arada da bireysel bilinç ile mutlak bilincin özdeşleştiği bir *sentez çağı* olabilir.”[36] Böyle bir sentez çağını ise insan değil, ancak *Tanrı* gerçekleştirebilir ve bu çağdan sonra da “artık hiçbir şey yoktur.”[37] Bu nedenle insan, özgür yanıyla, kendi tarihinde Tanrı’nın varlığının işaretini izler. O, kendi tarihinde “mutlağın kendisini tarihte açma” sürecini izleyebilir.[38] Ama bu açınım, ancak tarihin bütününde görülebilir. Bu nedenle biz, ancak bu konuda kendimize uygun bir “görü”ye sahip olmakla yetinebiliriz ve yine bu nedenle, bu görüyü sonsuz uzaklıktaki bir geleceğe yayma hakkımız da yoktur. Bu konuda bize ancak *sanat* yardım edebilir. O, bilinçsiz yaratma etkinliği olarak, “sonsuzdaki uyum” hakkında bize bir fikir, bir imge verebilir. Çünkü sanattaki yaratıcılık, Schelling’e göre, “doğa ve tarih içinde özelleşen, ama aslında sonsuz bir birlik” olan tinin yaratıcılığıyla türdeştir.[39]

Geç yazılarında Schelling’in, bu tarih felsefesini de terk ettiği görülür. Gerçi bu döneminde tarihi yine de “mutlağın kendisini açtığı alan” olarak görmeye devam eder; ama bu tarih felsefesi artık, bir din ve mitoloji felsefesinin buyruğuna girmiştir. Son döneminde geliştirdiği din felsefesi

altında Fichte'ninkini andıran üç tarih evresi ayırır: 1. *Doğal evre*: Bu evre, bilinçsiz günahkârlık ve kader evresidir. 2. *Tarihleşme evresi*: Özgürleşmeye başlayan aklın, tarihte tanrısal açımı izlemeye başladığı evre ya da *tarihsel evre*. 3. *Birlik evresi*: Doğa ile tarihin, özgürlük ile zorunluluğun özdeşleştiği evre. Schelling bu sınıflandırmada Hıristiyan teolojisine başvurarak, son evrenin "Tanrı tarafından yeryüzüne terk edilmiş olan sonlunun (insanın) kurtuluş evresi" olduğunu, bu kurtuluşun da özgürlük ve zorunluluğun özdeşleşmesiyle gerçekleştiğini belirtir.[40] Bundan sonra Schelling, artık kendi deyimiyle "tarihin teolojik konstrüksiyonu"na geçer ve tarihi "Tanrı ile bir olma"yı sağlayacak süreç, "tanrısal varlığın bir kanıtı", "Tanrı'nın kendi örtüsünü açtığı" alan olarak görmeye başlar.[41] Ona göre, "hiçbir şey tarihten, yani evren tininin ve tanrısal anlığın sonsuz şiirinin yansıdığı bu büyük aynadan daha kutsal olamaz."[42] Bu haliyle de "tüm tarih, idelerin gerçekleşme alanı" olarak bir "destan" ve "sonsuz tinin bir dramı"dır.[43]

Schelling böylece Schiller'den aldığı etkilerle geliştirdiği bir estetik tarih felsefesini, son döneminde, Hıristiyan öğretisine dayalı bir "tarih teolojisi"ne dönüştürmüş olur.

Schelling'de de Kant ve Fichte'de olduğu gibi, işe önce *theoria-historia* karşıtlığıyla başlandığı ve bu karşıtlığın sonradan aşılmak istendiği saptanabilir. Ama Kant, eleştirel tutumunu koruyarak, bir tarih felsefesinin daima etik postulatlara dayalı bir "hipotetik tarih" olarak kalacağını belirtir. Buna karşılık, Fichte'de olduğu gibi Schelling'de de tanrısal varlığın kendini açmasını tarihte izleme olanağı bulunduğu varsayılarak, tarih felsefesi, Hıristiyan/Protestan dogmaların arka plana yerleşmiş olduğu bir felsefi etkinliğin odağını oluşturmaya başlar ve bu, özelikle Hegel'de doruğa çıkar.

Hegel: Tarih ve Akıl

16. yüzyıla “hümanizm yüzyılı”, 17. yüzyıla “rasyonalizm yüzyılı”, 18. yüzyıla “Aydınlanma yüzyılı” diyen bazı felsefe tarihçileri, 19. yüzyılı da “tarih yüzyılı” olarak anarlar. Bu yüzyıla “tarih yüzyılı” dedirten filozofların başında ise Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) gelir. (Bu altbölümün, Karl Löwith ve Hegel’in, “Ekler” bölümündeki “Hegel Felsefesi” ve “Dünya Tarihi Felsefesi” başlıklı yazılarıyla birlikte okunması önerilir.)

Hegel, Alman İdealizmi’nin en sistemci filozofudur ve bu nedenle onun tarih felsefesi, ancak kurduğu sistem içinde anlaşılabilir. Öte yandan, Hegel’in kurduğu sistem, felsefe tarihinin tanıdığı en büyük ve en kuşatıcı birkaç sistemden biridir ve bu sistemde Hegel, Elealılardan, Herakleitos’tan, Platon’dan başlayıp Kant ve Schelling’e kadar pek çok filozofun görüşlerini bir araya getirmiştir. Onun bir bakıma bu sistemin doruklarında yer alan tarih felsefesi ise, buraya kadar değindiğimiz tüm tarih felsefelerinden etkiler taşır ve bu etkiler son derece yoğun ve sıkı bir düşünce ağı içinde yerlerini alır ve sistemin bütünü içinde ilişkiye sokulurlar. Öyle ki Hegel sisteminden herhangi bir parçayı tek başına ele almak, onu öbür parçalardan yalıtmak olanaksızdır. Ama kuşkusuz ki, bizim burada bu sistemi bütünüyle ele alma ve ancak bu sistemin bütünü içindeki yerini görmek yoluyla onun tarih felsefesine geçme olanağımız yoktur. Öte yandan Hegel sistemi, son 150 yıldır birbirinden oldukça farklı tarzlarda anlaşılmış ve halen de anlaşılmakta olan bir sistemdir. Örneğin bu sistemi Schelling’in “özdeşlik felsefesi”nin genişletilmiş biçimi olarak görenler (Haym), onu bir “tüm-mantıkçılık” (*panlogizm*) sayanlar (Dilthey), onda bir “mantıksal hokkabazlık” saptayanlar (Schopenhauer), onun “Hıristiyan ideolojisini akılcı yoldan doğrulama girişimi” olduğunu söyleyenler (Nietzsche), bu sistemi, “özgürlüğe karşı baskıcılığı formülleştirmeye çalışan bir tutuculuk örneği” olarak kabul edenler (Popper) olduğu gibi, tam tersine aynı sistemi bir “özgürlük felsefesi” olarak anlayanlar (Löwith) da vardır.[44] İlerideki bölümlerde bu görüş ve anlayış tarzlarına yeri geldikçe değineceğiz. Şimdi Hegel’in tarih felsefesini anlayabilmek için, tam bir uygun yol olduğunu söyleyemesek de onun genel felsefe sisteminin bazı temel önermelerini, kaba ve yüzeysel bir şema içinde anımsatmak gereği vardır.

Schelling felsefesinin temel önermesi, evrende her şeyi başlatan, aynı zamanda yarattığı evrenle birlikte gelişen bir “bilinçsiz tin”, *tek* bir şey, bir *birlik*, kendine *özdeş* bir güç olduğuydu. Bu tin daha sonra kendi içinde bölünme ve farklılaşma yoluyla doğada ve tarihte *çokluğa* dönüşüyor ve bu çokluk da diyalektik bir tarzda karşıtların bir araya gelip senteze ulaşması, oluşan sentezlerin başka karşıtlıklar içinde tez ve antitez konumunda başka sentezlere doğru gitmesiyle *sonsuz*a kadar devam eden bir *oluş*tan sonra tekrar *birlik* olarak kendine dönüyordu. Kısacası, evren de, tarih de diyalektik bir süreç içinde *birlik*’e doğru ilerliyorlardı. Ama doğada bilinçsiz olarak işleyen bu çark, insanda ve tarihte bilinçli bir sürece dönüşüyordu. Böylece Schelling, diyalektiği, Fichte’de olduğu gibi Ben’in objeleri düşünmesinin bir tarzı, bir düşünme yöntemi olmaktan çıkarıp bir *evren yasası* haline getirmişti. Hegel ise diyalektiği, Fichte’de olduğu gibi düşünme yöntemi yaptığı kadar Schelling’te olduğu gibi *evren yasası* haline de getirir. Yani diyalektik, aynı zamanda hem düşünmenin formu, hem evrenin işleyiş tarzı olur. Böyle olunca *düşünme* ile *evren*, *akıl* ile *varlık* türdeş olurlar. Bu nedenle de Hegel için “akıl asıl gerçeği düşünebilir” ve bunu “hiçbir empirik desteğe ihtiyaç duymadan”, sadece düşünme yoluyla, yani *spekülatif olarak* yapabilir. Yine buna göre artık, felsefe Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi, varlığın düşüncede kavranılması ve görülmesi işlemi olur. Felsefe bir *theoria* etkinliğidir ve hiçbir empirik desteğe, *empeiria* ve *historia*’ya muhtaç da değildir. Çünkü süje ve obje türdeştirler; onlar aynı aklın iki yüzünden başka bir şey değildirler. “Düşüncede kavranılan obje” ise duyusal obje, “çokluğun objesi” olmayıp o objelerin kavramlarıdır. *Felsefi düşünme* kavramlarla iş görür ve bu bakımdan duyusal malzemeye yönelik düşünmeden, *refleksiyon*dan ayrılır. Felsefe, kavramları birbirinden türeterek bir *kavramlar sistemi* kurma girişimidir ki; bu kavramlar sistemi aynı zamanda bir *varlık sistemi*dir. Süje ve obje türdeş olduklarından, felsefe de aslında *varlığın kendi kendini düşünmesi*nden başka bir şey değildir. Varlık ile akıl aynı özden oluştuklarından dolayı da felsefe, varlığın özünün bilgisi olur.[45]

Öyleyse bu kavramlar sistemi nasıl kurulacaktır? Hegel’e göre sistemin başındaki kavram “varlık”tır. Ama bu kavram, içerikten yoksun, boş bir

kavramdır. Bu haliyle de “yokluk”la aynı şeydir. Varlığı yokluk olmaktan çıkaracak bir şey gereklidir ki, bu da oluştur (*genesis*). Oluşu keşfettiği anda ise düşünme, diyalektik olarak çalışmaya başlar ve kavramları birbirinden türetmeye geçer. Bu işlem, varlığı bir kavramlar sistemi içinde toparlayıncaya kadar sürüp gider. Bu kavram türetme işlemi ise tamamen *mantıksal* bir işlemdir. Varlığı diyalektik oluş içinde kavrayan düşünce, onu aynı zamanda Schelling’te olduğu gibi, bir ereğe doğru ilerleyen bir süreç olarak görür. Tüm sürecin temelinde ise, düşünme ile varlığın türdeşliğini ifade eden “ide”, “akıl”, “töz” ya da “tin” vardır. Tinin ereği, yine Shelling’te olduğu gibi, kendi *bilinç* ve *özgürlüğüne* erişmektir. Bu da hep üç basamaklı bir diyalektik süreç içinde olur. Tin, önce “kendi başına”dır, bir gizilgüç (kuvve, *potensia*) halindedir, ilk “gerçekleşme”sini doğada bulur. Ama tin, doğada kendi başınalığından kopmuş, “başka bir şey” olmuştur, kendisine yabancılaşmıştır. Bu çelişki, tinin üçüncü basamakta, yani kültür ve tarih dünyasında “kendini yeniden bulması”yla, ama bu kez, yine Schelling’in belirttiği gibi, bilinç ve özgürlük yoluyla kendisine dönmesiyle ortadan kalkar. Doğada kör bir determinizm, bir zorunluluk olarak işleyen tin, *kültür* ve *tarih* dünyasında, bu özgürlük alanında kendini bulur. Gerçi tarihte de doğal uzam ve zaman kategorileri vardır ama insan burada doğada olmayan bir şeye, özgürlük bilincine sahip olarak eyler. İnsan burada, bir doğa varlığı değil, bir bilinç varlığı, bir “kişi”dir ve bağımsızdır. Ama o yine de başkalarıyla bir arada yaşadığı için, onlarla etkileşimi içinde ne ise o olur. Bu yüzden de tin, kendi bilincine tek insanda değil, tüm insanların ortaklaşa oluşturdukları şeylerde; yani devlette, sanatta, dinde erişir. Bu yüzden tinsel dünyanın ilk gelişim basamağı, tek insan, *sübjektif tin* olmakla birlikte tek insanda tin henüz eksiktir. Tin ancak ikinci basamakta, yani *objektif tin*’de özüne uygun hale gelir ki *toplum*, *devlet* ve *tarih* objektif tinin öğeleridir. Ama tin, tam bilincine ancak *mutlak tin*de ulaşır ki bu basamağın öğeleri, sanat, din ve felsefedir.[46]

İşte bu genel şema içinde Hegel’e göre bir “tarih felsefesi” de spekülatif çalışan aklın şu olanağa sahip olduğunun saptanmasıyla işe başlar: “Aklın dünyaya egemen olduğu, öyleyse dünya tarihinde akla uygun bir süreçleşme bulunduğu.”[47] Bu bakımdan Hegel’e göre, “Tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir.”[48] Ama

Hegel, böyle bir çabanın, “tarihi *a priori* olarak kurma” tarzında anlaşılmaması gerektiğini de vurgular.[49] Tarihe böyle bir *a priori* sokma girişimi, Hegel’e göre, Kant’ın da belirttiği gibi “tarihe yabancı bir akıl taşımak” olur. Ama Hegel, tam bu noktada Kant’ı eleştirerek, tarihte bir *a priori* aramanın refleksiyonlu düşünmenin bir sonucu olduğunu ve fenomenlere dönük olarak çalışan bir düşünme etkinliğinin tarihte bir *a priori* bulamadığı için bu *a priori*’yi bir “yabancı akıl”a devrettiğini belirtir.[50] Oysa Hegel’e göre, tarih felsefesi, salt spekülatif bir bilgi içinde, yani mantıkça onaylanan tasarımlar altında yapılabilir. Çünkü tarihte de *aynı akıl* hüküm sürmektedir. Tarihte salt düşünmenin konusu olarak aynı akıl, aynı tin vardır ve bu tini felsefe kendi özü olarak “bilir”. Öyleyse tarih felsefesi de “tarihin içeriğinde aklın gelişim basamaklarını ve kendisini gösterme tarzları”nı izleyecektir. Öyle ki Greklerin “Kendini tanı!” buyruğunu, insan ancak tam da bu basamak ve tarzları kavrayarak yerine getirebilir. Çünkü tarih, “tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendi özbilgisine doğru ilerlemesi” sürecinden başka bir şey değildir.[51] Bu ise özgürlüktür ve dünya tarihi “özgürlük bilinci içinde ilerleme süreci”dir.[52] Tarih “tinin kendi özünü açtığı, kendini dışavurduğu yer” olarak asla bir doğal oluş da değildir.[53] Çünkü bu kendini açan öz, özgürlükten başka bir şey değildir; doğada ise tin kendini bir zorunluluk olarak açar. Bu yüzden tarihin özü “insanın özgürlük bilinciyle yaptığı eylemdir; çünkü o ancak eylediği şeydir ve kendisi için eyler ki, kuşkusuz burada tin kendini kendi bilincinin objesi yapmakta, kendini bizzat kendi için açımlayarak kavramaktadır.”[54] Çünkü tin, kendisini sanatta seyir, dinde öngörü ve duygu, felsefede ise düşünce olarak “oluşturur”. O aynı zamanda ve son olarak, özünü devlet içinde “evrensel varoluş”a taşıyan bir “güç”tür de. Çünkü devlet, tüm tinsel etkinliklerin organize olmuş bir görünümüdür. Bu yüzden tarih felsefesi, aynı zamanda “tinin gelişme basamakları”nı, dünya tarihine geçmiş devlet kurucusu halkları bu gelişim basamaklarının taşıyıcıları olarak görür. Öyle ki tarih felsefesi, tinin gelişim basamaklarını bir bütüne doğru gitmek üzere birbirine bağlanan “halkalar” olarak halkların kültürel gelişiminde, onların geliştirdikleri “devlet tipleri”nde

izler.[55] Bu açıdan bakıldığında Hegel'e göre, dünya tarihine mal olmuş dört "dünya-tarihsel devlet" vardır: 1. Doğulu 2. Grek 3. Roma 4. Hıristiyan-Germen. Bu sıralama içinde o, bir üçlü diyalektik basamak içinde tam bir ilerleme görür: Doğuda tek kişi (hükümdar) özgürdür; Grek ve Roma dünyasında ise birkaç kişi. Oysa Hıristiyan-Germen dünyasında herkes özgürdür. Çünkü bu dünyada "tüm insanların kendi başlarına oldukları, yani insanın insan olarak özgür olduğu bilinci" vardır.[56] Bu gelişme ve ilerleme içinde Hegel, özellikle "dünya tarihine mal olmuş bireyler"in rolü üzerinde durur. Bu bireyler, bu "büyük insanlar", kendilerinde dünya tininin yeni bir çağa yön verdiğini hisseden, bunun bilincinde olan, ama aynı zamanda dünya tarihinin de kendileriyle yeni bir gelişim basamağına geçtiği kişilerdir. Ama bu kişiler bile aslında rollerinin ne olduğunu bilmezler ve sadece kendilerine ait amaçları gerçekleştirmeye, tutkularını doyurmaya çalıştıklarını sanırlar. Oysa aslında onlar dünya tininin kullandığı araçlardır. Dünya tini kendi amacına ulaşmak için "insani amaç ve tutkulara hileli bir şekilde yerleşmiştir";[57] bu ise "aklın hilesi"nden (*List der Vernunft*) başka bir şey değildir. Dünya tininin tek tek "halk tinleri"nde, uluslarda çeşitli biçimlerde ve özellikle büyük insanların, bu halkların yöneticilerinin katkılarıyla gerçekleştirmeye doğru gittiği "amaç" ise, belirtildiği gibi, "özgürlük bilinci içinde ilerleme"dir ve bu ilerlemenin sonunda dünya tininin "kendini bulma"sından başka bir şey de yoktur. Hegel, bu özgürlüğü ancak toplum içinde gerçekleşecek bir özgürlük olarak konumlamakla, onu tam anlamıyla bir "politik özgürlük" olarak görmüş olur. Çünkü Hegel'e göre özgür olmak, "diğerinde, başkasında kendinde olmak"tır, mevcut durum içinde kendini bulmaktır.[58] Özgür insan, Kant'ta olduğu gibi, bir hukuk devletinde, bu devletin kurumları ve yasalarıyla kendini bağlı kılan, bu yasalara uymayı sadece kendi aklıyla onaylayan insan olarak "ahlaklı yurttaş"tır. Bu aynı zamanda doğa için de geçerlidir. Özgür insan, karşısındaki gerçekliği, doğayı kavrarken, bu doğayı, tinin kendisinden çıkan, ama kendisine yabancılaştığı bir şey olarak kavrar ve onun "üstüne yükselir."[59] Hegel'e göre "bu maddi-nesnel doğadan başka olan şeye yükselme" sırasında doğa da kendiliğinden özgürleşir. Onu kavrayan akıl, ondaki sınırsız görünüşleri aşmış, onun özgürlüğünü yeniden gerçekleştirmiş olur. Çünkü spekülatif düşünme, evrenin gerçekliğine onu

akıl yoluyla kavrayarak yönelir ki, bu “akılsallaşmış doğa” artık aynı zamanda “özgürleşmiş doğa”dır.[60] Çünkü tüm gerçeklik tinden çıkar ve tin de aslında “tanrısal logos”tan başka bir şey değildir.

İşte bu noktada Hegel, Schelling gibi, insanın özgürleşmesinin tarih içinde tamamlanacağını; başlangıçtaki bir birlik, özdeşlik olarak tinin aynı zamanda “tanrısal logos”, “tanrısal akıl” olduğunu; diyalektik oluş sürecinin bitiminde tüm evren ve tarihin yine bu birliğe, bu özdeşliğe, bu “tanrısal akıl”a varacağını söyler. Kendini tarihte açan tin, tanrısal akıldan başka bir şey değildir ve tarihe “Tanrı’nın aklı egemendir.”[61] Ama bu Tanrı, örneğin dinler-üstü bir kavram olarak “filozofun Tanrısı” da değildir. Tam tersine bu Tanrı, Hıristiyanlığın “tarihin efendisi” saydığı Tanrısının işlevini de yüklenir.[62] Özellikle son döneminde Hegel artık, “tarihin öznesi” olarak dünya tininin Tanrı’dan başka bir şey olmadığını belirtir. Bu dünya tini, yani Tanrı, ona göre belli halkların (Grek, Roma, Germen) tinlerinde “tecessüm eder” (*Verleiblichung*, *Inkarnation*). Dünya tini, “kendisini zamanda açan Tanrı”dan başka bir şey değildir. Bu yüzden insanlığın hedefi, özgürlük bilincine ve tanrısal birliğe bir arada yönelme hedefidir. Bu hedef aynı zamanda tinin tüm görünüşlerinin (sanat, din, bilim vb.) anımsanması yoluyla insanın kendi toplumsal varoluşu içinde erişebileceği bir hedeftir de. Bu anlamda tarih, aklın içkin yasalarıyla belirlenen bir süreçtir ve felsefe, tarihteki bu akılsallığı, aklın kendisini dışavurduğu şekillenmeler içinde, felsefe, sanat ve din tarihlerini izleyip “aklın kendisini anımsaması” yoluyla kavrar. Çünkü tarihsel dünya aynı zamanda çeşitli devlet tiplerine göre şekillenen “politik bir dünya”dır da. Felsefe, sanat ve din, bu politik dünyanın temelinde yatan tinsel bilinç formlarıdır. Tarihsel gerçeklik, bu nedenle, devlet ve din savaşlarını izlemekle değil, tinin her dönemde kendini açtığı dinsel, sanatsal ve felsefi formlar aracılığıyla kavranabilir. Bu formlar, bir arada, her çağa damgasını vuran bir “dünya görüşü”, bir temel kavrayış modeli oluştururlar. Bu yüzden “tinin ilerlemesindeki her durak”, yani her tarihsel çağ, sahip olduğu dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir. Dünya tininin gelişmesi de birbirini izleyen bu dünya görüşleri içinde izlenebilir. Dünya tini, ulaştığı her basamakta eski dünya görüşünü aşar ve özgürlüğün somutlaşacağı bir “akıl devleti”ne doğru yürür. Bu açıdan bakıldığında, aslında “akıl devleti” idesi,

tinin gelişimi içinde ancak modern çağlarda insan bilincinde yer etmeye başlamıştır. “Modern çağlardan önce insanlar tarihlerini yaparlarken kendi etkinliklerinin hedefinin ve anlamının ne olduğunu bilmiyorlardı.”[63] Bu bilinç ilk kez, modern çağ filozoflarında (özellikle Rousseau ve Kant’ta) oluşmuş, dünya tini bu bilinci onlara “aşılamıştır”. Bu bilinçle bakıldığında, Hegel’e göre birkaç Avrupa devletinde, özellikle Fransız Devrimi’yle birlikte ve ondan sonra bir “akıl devleti”ne yaklaşıldığı bile söylenebilir. Örneğin o, Prusya monarşisini böyle bir “akıl devleti”ne örnek sayar ve özgürlüğün Fransız Devrimi’nden sonra, artık, kendilerini modernize edecek devletlerde tam olarak gerçekleşebileceğine de inanır. Onun bu inancı ile felsefesi arasında bir tutarsızlık var gibidir ve pek çok Hegel yorumcusuna göre, Hegel’in “tinin özgürlüğe doğru sonsuz bir ilerleme içinde olduğu” düşüncesi ile bu inancı bağdaşmaz ve bu yorumculara göre, Hegel bu inancıyla, dünya tarihinin kendi çağında Protestan Prusya monarşisinde sona ereceğini bildirir gibidir.[64]

Eksik ve kaba da olsa Hegel’in tarih felsefesi hakkında üzerinde durulan noktalar, Hegel’e yöneltilen ve başta değindiğimiz eleştirileri biraz daha yakından anlamayı sağlayabilir. Bu eleştirilere bundan sonraki bölümlerde yeri geldikçe dönmek üzere şimdi, geleneksel *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığı açısından Hegel’in tarih felsefesine eğilmek gerekecektir. Hegel’in tarih felsefesinin oldukça önemli sayılan bazı özellikleri, bu karşıtlık açısından daha iyi kavranabilir.

Hegel, Dünya Tarihi Felsefesi’nin girişinde, önce “tarih” sözcüğünün çift anlamını vurgulayarak, olup-biten ve olmakta olan insani-toplumsal olaylar olarak tarih (*res gestae*) ve bu olayları anlatan bilim olarak tarih (*historia rerum gestarum*) ayrımını yapar. Ona göre *res gestae* olarak tarih, insanların toplu halde yaşamalarından beri insan bilincinde bir *anımsama formu* içinde yer alır. Ama insanlar ancak bir devlet yapısı içinde örgütlenmiş toplumlar haline geldikten, yani *ortak* anılara, *kamusal* bir geçmişe sahip olduktan sonra bu anımsama bir *bilince*, bir *tarih bilinci*ne dönüşebilmiştir. Tarih yazıcılığı (historiyografi) da ancak kamusal bir geçmişin olduğu yerde ortaya çıkabilmiştir. Kısacası tarih yazıcılığı devletin olduğu yerde vardır. Çünkü tarih yazıcılığının konusu bireyler değil, bireylerüstü bir gerçeklik olan kamusal geçmiştir. Ama ortaya çıkış şekliyle

tarih yazıcılığı, Hegel'e göre, daha Aristoteles'in belirlediği bir edebi türdür, bir sanat etkinliğidir. Çünkü Hegel'e göre, "Geçmişe tarihsel (*historik*) olarak bir yönelişin başlayabilmesi, aslında, yaratma ve sanatın ortaya çıktığı kahramanlar çağında olmuştur."[65] Öbür yandan devletin ortaya çıktığı bu çağda tarih yazıcılığını olanaklı kılan şey de şu olmuştur: "Devlet, kendi bağlayıcı ve genel bilinciyle kavranan buyruk ve yasalarını bu gerçekliğe (geçmişe) bir öngörü olarak sokmuştur."[66] Gerçekten de Hegel'e göre, "Tarihsel gözlem için, yani olup biteni kendi gerçek konumu, kendi empirik iletilebilirliği, nedenleri, hedef ve kökenleri içinde ele almak ve anlatmak için böyle öngörüsel bir uyanıklık gerekir."[67] Böylece Hegel, iki tür tarih (*historia*) ayırmış olur: 1. Öngörüden yoksun, dağınık anımsamalara dayalı, tarih bilincinden yoksun *düz tarih* (prosaistik tarih). Burada ana malzeme halk hikâyeleri, destanlar, halk şiirleri, mitoslar, fabllar vb.'dir. Bu tarihte, bir devlet altında örgütlenmiş toplumların kamusal bilincinden çok, dağınık ve düzensiz halk topluluklarının anımsamaları etkindir. Yani düz tarih, tarihsel olayları ortak anılar ve kamusal geçmişten yoksun bir şekilde art arda sıralayıp kronikleştirir. Burada insan tarihsel olayları doğal olaylarmış gibi görmektedir. Çünkü tarih de, doğa da ona düz bir yazı, bir nesir (*prosa*) gibi görünmekte, yani o burada tarihi de, doğayı da "prosaistik" kavramaktadır. 2. Ortak anılara, kamusal geçmişe ve tarih bilincine sahip *edebi tarih* (poetik tarih). Edebi tarih, insanın kendi geçmişini doğadan farklı bir süreç olarak kavramasıyla, yani "prosaistik bilinç"e kendi tinini katmasıyla ortaya çıkar. İnsan artık burada, geçmişine "kamusal bir geçmiş", yani "tinin tarihi" olarak bakmaya başlar.[68]

Bu belirlemeler altında Hegel, üç tarz edebi tarihçilik ayırır:

1. *İlkel tarih yazıcılığı*: Burada yazar, gördüğü, yaşadığı ve duyduğu şeyleri kaydedip aktarır. "Yazarın tini ile onun sözünü ettiği olayların tini bir ve aynıdır."[69] Yazar burada kendi dönemine ve çağına egemen olan dünya görüşü çerçevesinde konuşmakta, bu çerçevenin dışına çıkmamaktadır. Antik tarih yazarları, Herodotos ve Thukydides bu gruba girerler. "Bunlar aslında betimledikleri olay, veri ve durumları sadece önlerinde bulan tarih yazıcılarıdır; onlar bunları görmüş, yaşamış, bu

verilere ve bunların tinine ait olmuş kişilerdir ve bu olaylar ve veriler üzerine haber toplamışlardır; yani bu olay ve veriler .... bu verilerin sahip olduğu tine göre ve aynı tasarım içinde ele alınmışlardır."[70]

2. *Refleksiyonlu tarih yazıcılığı*: Burada birinci tarza karşıt olarak, yazarın tini artık, sözünü ettiği olayların tiniyle türdeş değildir. Yazar burada kendi çağından nitelik olarak farklı bir çağı ya da dönemi belli bir zamansal kesit olarak ele alıp bu kesiti kendi çağının ışığı altında inceler. Bu tarz tarih yazıcılığı kendi içinde dörde ayrılır:

a. *Genel tarih yazıcılığı*: Büyük tarihsel bağlamları ve dönemleri topluca bir arada ele alan ve hepsine üstten bakan tarih yazıcılığıdır.

b. *Pragmatik tarih yazıcılığı*: Ahlak eğitimini hedef alan, tarihsel olayları mevcut dünya görüşü içinde, mevcut ahlaka göre yorumlayıp buradan "ders" çıkartan tarih yazıcılığıdır.

c. *Eleştirel tarih yazıcılığı*: Bu tarih yazıcılığı, aslında tarihsel bilgilerin, yani haber-bilgilerin inanılabilirliğini de denetleyerek, geçmiş ile şimdiyi karşılaştıran, eldeki tarihsel malzemeyi süzgeçten geçiren bir tarih yazıcılığıdır. Hegel buna örnek olarak Georg Barthold Niebuhr'un Roma Tarihi'ni gösterir. Hegel'e göre böyle bir tarih yazıcılığı, bir bakıma "tarihin tarihi"ni yapmaya çalışır.

d. *Özel tarih yazıcılığı*: Burada bir halkın yaşamı belli bir alanla sınırlı olarak ve parçalı bir biçimde ele alınır. Sanat, hukuk ve din tarihlerinde olduğu gibi. Ama bu alanlara yine de bazı "genel bakış noktaları" altında eğilinir. Örneğin, önce Roma'nın hukuksal düzeni için bazı genel tasarımlar ortaya atılır ve bu genel tasarımlar altında Roma'nın devlet yapısı bir "bütün" olarak incelenmiş olur. Böylece de burada artık "genel kavramlar"la çalışan bir tarih yazıcılığı karşımıza çıkar.

3. *Felsefi dünya tarihi yazıcılığı*: Bu tarz, aslında refleksiyonlu tarih yazıcılığının bir türü de sayılabilir. Ama burada artık, "bazı genel bakış noktaları"yla yetinilemez. Bu "bazı genel bakış noktaları"nı da bize aydınlık kılacak olan "felsefi bir bakış noktası" da devreye girer. Ama böyle bir "felsefi dünya tarihi"nin genel bakış noktası, yine de soyut bir genellik taşımaz; tam tersine, bu somut ve bugüne ait bir bakış noktasıdır; çünkü burada obje, "Bizzat kendinde sonsuz ve bu yüzden kendisi için hiçbir geçmişin söz konusu olmadığı tindir."[71] Yani Hegel'e göre felsefi dünya

tarihi yazıcılığı, Isaac Iselin ya da Köster'in dediği gibi, tarihe soyut kavramlar taşıyıp tarihte bir "felsefi despotizm"e yol açan türden bir yazıcılık değildir. Tam tersine, Hegel'e göre burada söz konusu olan, "Halkları yönlendiren idenin –ya da tinin– kendisi, yani akılsal ve zorunlu bir isteme olarak dünyasal olayları yönlendirmiş ve yönlendirmekte olan şeyin kendisidir."[72] Buna göre de "felsefi tarih"in hedefi, "onu (ideyi) bu yönlendirme içinde tanımaktır."[73] Tinin gelişimi ise, Hegel'e göre, bilindiği gibi *akılsal* bir gelişimdir ve bu gelişim ancak yine *kavram* aracılığıyla izlenebilir. Böyle olduğu içindir ki, öbür tüm refleksiyonlu tarihlerden farklı olarak o, "akılsal tözün (idenin) mantıksal gelişimi"ni izleyen bir tarihtir. Böyle olunca, tüm tarih artık "tinin kendi eylemi" olarak görülmeye başlar. Bu tin "kendi bilincinin objesini, yani bizzat kendisini, açımlayarak kavrar.[74] Burada artık tüm insanlık tarihine yön veren idenin, yani "özgürlüğün gelişmesinin tarihi" söz konusudur ve bu özgürlük Hegel için Hıristiyan dininde öngörülmüş olan özgürlüğün gerçekleşmesidir. Özgürlük idesi de kendisini devlette bir evrensel ilke olarak açar ve felsefede kavramını bulur.

Hegel, bu sınıflandırma ve çıkarımlardan sonra esaslı olarak iki tür tarih ayırmış olur: Birinci tür tarih, Hegel'in kullandığı ilginç terimle *historik tarih*tir ve bunun içine, yukarıda sıralanan ilkel ve refleksiyonlu tarihler girer. Gerçi historik tarihte de tinin tarih içindeki gelişimi izlenir; ne var ki Hegel'e göre burada tinin tarih içindeki görünüşleri, veriler olarak, onun deyişiyle "aracısız doğal gerçeklik formu içinde" anlatılır.[75] Bu yüzden de "historik tarih", çokluğun "alacalı bulacalı kabuğu"nu yırtıp bu kabuk içindeki çekirdeği, özü kavrayamaz.[76] Oysa bu kabuğun içinde, bu dışsal görünüşün ardında bir *akıl* vardır. Bu akıl kavranmadıkça da tarih bir r*astlantısallıklar alanı* olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu haliyle "Gerçeklik, görünüşle yan yana olmakta ve rastlantısallıkla kaplı durmaktadır."[77] Bu yüzden *historik tarih* ile *felsefi tarih* arasında bir ayrım yapmak için şunu söylemek zorunludur: "Tarihsel (historik) olan şey, bir kez olumsaldır; yani salt olgusal bir şey, geçmişte kalan ve ancak dıştan tanınabilen bir şey

olarak *historia*'dır" ve bu haliyle felsefenin konusu değildir.[78] Felsefe; zorunlu, genel ve içkin olanla uğraşır.

Hegel'in burada geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını betimlediği açıktır. O bu karşıtlığı, etkileri günümüze kadar gelen şu çözüm denemesiyle aşmak isteyecektir: Tüm bu rastlantısallığına rağmen *historia* alanı, aynı zamanda tinin kendini açtığı, genelgeçer, bu yüzden de rastlantısal olmayan şeyin, *akılsallığın* dışavurum alanıdır. Bu yüzden Hegel için *historia* kavramı daima bir çift anlamlılık içerecektir. *Historia*, bir yandan tekillikler, bireysellikler ve rastlantısallıklar alanıdır ve bu haliyle hiçbir düzenlilik ve yasalılık taşımaz; ama öbür yandan, "özgürlüğe doğru ilerleyen tin"in kendini açtığı alandır ve bu nedenle burada zorunluluğa bağlı, doğal gerçekliği yönlendiren türden yasalar değil, "tinsel yasalar" *vardır*. Bu yasalar da Schelling'in dediği gibi, bir "tanrısal varlık"ın bizzat kendisinin gelişimi sırasında yine kendisinden çıkan içkin yasalardır.

Ama ilginçtir ki Hegel, "tinin eyleminin tarihi" olarak felsefi tarihin salt kavramlarla çalışan bir felsefi düşünme etkinliği olacağını belirtirken, yine de "tarihin çift anlamı"nın gözetilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, "Historik (bu anlamda empirik) olanı ciddiye almak gerekir"; çünkü "Akıl, kendisini bizzat *historia* içinde tanıdığını yadsıyamaz."[79] Yine Hegel'e göre, "içkin tarihsel anlam", ancak tinin *historia* içindeki "serüveninde", yine de bireysellik ve rastlantısallık alanı olarak bu "historik süreç" içinde tanınabilir. Bu yüzden içkin tarihsel anlam (tarihin felsefi anlamı), "historik betim"den, empirik tarih araştırmasından kopamaz. Ama "historik betim"in kendisinde kalarak bu anlama ulaşılamaz; çünkü "Her zaman olduğu gibi, tarihte de anlam, bir şeyin genel olanla ilişkisinde belirir."[80]

Böylece *theoria-historia* karşıtlığı açısından bakıldığında, Hegel'de *salt* akılsal bir etkinlik, bir salt *theoria* etkinliği olarak konumlanan felsefe, "tarihin felsefi anlamı"nı yine de empirik bir süreç olarak "historik süreç"te tanıyabilmiş olur ki; *hem empiriye dayanan hem de salt teorik olan bir tanımanın, yani hiçbir empirik öğe içermeyen salt akılsal bir tanımanın yine de empiri ile nasıl destekleneceği*, tam bir "sorunsal" olarak kalır.

Schleiermacher: Tarih ve Hermeneutik

Alman İdealistleri içinde özellikle Schelling'in Romantizminden ve din felsefesinden etkilendiği görülen Friedrich Schleirmacher (1768-1864), tarih bilimini bilimler sistemi içinde bir yere oturtmak istemesi bakımından, daha sonra Dilthey üzerinden günümüzün hermeneutik felsefesine kadar uzanan etkiler bırakmış bir filozoftur. Onun bazı görüşlerine ilerideki bölümlerde "Hermeneutik Tarih Anlayışı" başlığı altında yine yer vereceğiz. Burada onun tarih felsefesine Alman İdealizmi içindeki yeri bakımından değinmekle yetineceğiz.

Schleiermacher için doğa da, tin de hem *theoria*'nın hem de *empeiria*'nın aynı zamanda konusudurlar. Yani onun deyişiyle doğa da, tin de aynı zamanda hem spekülatif düşünme olarak *kavrayıcı bilme*nin hem de empirik bilme olarak *gözlemleyici bilme*nin konusudurlar. Doğa bilimleri, *empeiria* ile *theoria*'nın, *deney* ile *kavram*ın birbirleriyle en yüksek oranda bağdaşabildikleri alandır ve bu yüzden doğa bilimleri yasalara dayalı *doğa bilgisi* üretir. Çünkü doğa zorunluluklar ve düzenli olgular alanıdır ve bu nedenle kavrayıcı bilme ile gözlemci bilme burada birbiriyle oldukça bağdaşıktır. Ne var ki tinsel alanda bu iki bilme tarzı arasında böyle bir bağdaşıklık çok sınırlı kalır. Çünkü tinselliğin taşıyıcısı olarak tarih (*res gestae*) bir rastlantısallıklar alanıdır ve bu rastlantısallık, bize asla doğabilimsel anlamda yasalar elde etme olanağı vermez. Ama tarih, öbür yandan, Schleiermacher için de Hegel'de olduğu gibi bir "akılsallık" taşır ve tarihte de bir "akıl bilgisi" vardır.[81] Ne var ki bu akıl bilgisine tarihsel olaylara gözlemleyici bilmeyle eğilerek ulaşılamaz. Yine öbür yandan, bu "akıl bilgisi" salt *theoria* etkinliğiyle de elde edilemez ve Hegel'in bu konudaki denemesi bir zorlama olmuştur. Öyleyse tarih hakkındaki "akıl bilgisi"ni bize verecek olan şey olarak geriye ne kalmaktadır? Schleiermacher'e göre, bize bu bilgiyi verecek olan şey, doğa bilimlerindeki *theoria* etkinliğine karşılık olarak, *ahlak öğretisi*dir. Ama bu ahlak öğretisi, Schleiermacher'e göre, doğa bilimlerinin *theoria* etkinliğinin de üstünde yer alan bir öğretidir. Çünkü Fichte'nin dediği gibi, eyleyen insan bilen insandan önce gelir ve bilgi aslında eyleyen insanın etkinliğinin

bir ürünü (*Produkt*) olarak ortaya çıkar. Böyle olunca Schleiermacher için bir “empiri”den (*empeiria*, deneyim) söz etmek gerekirse, bilen insan ile doğa arasındaki empiriden önce, eyleyen insanın kendisi ve kendisi ile başkaları arasındaki ilişkiler hakkındaki empiriden konuşmalıyız. Örneğin fizik, nesneleri hareket ettiren ya da durduran şeyin “kuvvet” olduğunu söylerken, aslında “kuvvetin ne olduğu”nu yanıtlamış olmaz; kuvveti “nesnelerde görünüşe çıktığı şekilde” betimler ve “kuvvet” hakkındaki kavramını böyle kurmuş olur. Oysa buna karşılık tarih, fizik karşısında fizikten de “empirik” bir bilimdir. Çünkü burada obje, bize az çok *yabancı* olan dış dünya, doğa değildir. Burada bizzat kendimiz, eyleyen insan olarak obje oluruz.[82]

Schleiermacher, “empiri” teriminin buradaki yadırgatıcılığının farkında olduğunu belirterek, “empiri”den, insanın başkalarını ve geçmişini empati yoluyla “kendinde duyma”sını, yani *anlama* denen şeyi kastettiğini belirtir.[83] Böylece insanın başkaları ve hatta kendisi hakkındaki ve bir ürünü olduğu tarih karşısındaki “empirik” tavrı bir *anlayıcı tavır*dır. Bu anlayıcı tavrın objesi olarak tarih, doğal değil, *ahlaksal* motiflere göre yönlendiğinden, bu anlayıcı tavrın niteliği de ancak ahlak öğretisi içinde çözümlenebilir. Ama fark edilebileceği gibi, burada Schleiermacher’in “ahlak öğretisi” diye sözünü ettiği şey, daha sonra Dilthey’ın “tinsel bilimler metodolojisi” olarak anlayacağı şeydir. Çünkü Schleiermacher de hemen şunu ekler: Bu anlama etkinliği daima bir *kavrayıcı bilme*yle desteklenmek zorundadır.[84] Öyle ki tarih karşısındaki anlayıcı bilme, özel bir kavrayıcı bilme olarak görülmelidir. Çünkü tarih insana özgü bir alandır. Böylece Schleiermacher iki tür kavrayıcı bilmeden söz etmiş olur: 1. Doğaya yönelik spekülatif-kavrayıcı bilme. 2. Tarihe yönelik anlayıcı bilme. Anlayıcı-kavrayıcı bilme, “kavrayıcı” yanını ahlak öğretisine dayalı bir “akıl bilimi”nden alacaktır.[85] Böyle bir “akıl bilimi” ise, Schleiermacher’e göre, “tüm görünümüyle tarihte somutlaşan akıl ilkeleri”ne göre kurulur.[86] Tarih bilgisi de bu akıl ilkelerine dayalı bir anlama etkinliğiyle oluşturulur. Böylece Schleiermacher için ahlak öğretisi için tarih bilgisi, tarih bilgisi için de ahlak öğretisi birbirlerini gerektirir şeyler olarak görünürler. “Tarih bilgisi ahlak öğretisinin kılavuz kitabı;

ahlak öğretisi de tarih bilgisinin form kitabıdır.”[87] Çünkü tarihsel olayların, Herder’in “gelenek”, “birikim” dediği bu olaylar yığınının anlaşılması ve bunların betimlenebilmesi için elimizde bazı yorum gereçleri, bazı “hermeneutik maksimler” olmalıdır ki, bu olanağı bize ahlak öğretisi sağlar. İnsanların geçmişte nasıl bir ahlak içinde yaşadıklarını bilmiyorsak, o geçmişi betimleyemeyiz. Çünkü tarihte ne olduğunu bilmek için elimizde hiçbir “*a priori* kurgu” yoktur ve bunun gibi, tarih “salt empirik gözlem” (doğabilimsel gözlem) ile de ele alınamaz.[88] Tarih, ancak bir ahlak öğretisinden çıkartılmış akıl ilkeleri altında *yorumlanabilir*. Öyle ki, tarihte ancak her döneme damgasını vuran ahlaksal ilkeleri öne çıkarıp bu ilkeleri yorum gereçleri, “hermeneutik maksimler” olarak kullanmak yoluyla bir bilgiye ulaşabiliriz. Bu ahlak ilkeleri ise, gözlemleyici bilmenin değil, ancak anlayıcı-kavrayıcı bilmenin konusu olabilirler. Tarih spekülatif-kavrayıcı bilmenin de konusu olamaz; çünkü tinsel alanda kavranacak olan şey, doğal zorunluluk türünden bir şey değil, tam tersine, “ahlaksal motivasyon”dur.[89] Bu motivasyon ise, ancak eyleyen insanın kendisi hakkındaki “empiri”si olarak *anlama* yoluyla kavranabilir. Schleiermacher’in “tarihsel empiri” adını da verdiği *anlama* sayesinde, tarihçinin, “empirik malzeme”sini daima her dönemin *yazılı yapıtları* ve bu yazılı yapıtların dili oluşturacaktır. Çünkü o dönemde egemen olan ahlaksal ölçütler, o dönemin yazılı yapıtlarının dili *filolojik* yoldan çözümlenerek açığa çıkartılabilir ve o dönem için geçerli “genel anlamlar” bu yolla saptanabilir.[90]

Bu görüşleriyle çağdaş hermeneutiğin de kurucuları arasında yer alan Schleiermacher, tek tek dönemlerin kendi bireysellikleri içinde anlaşılması gereğini vurgularken, sadece bunun yeterli olamayacağını, sonradan bir de “genelleştirici bir sistematik” içinde genel bir tarih yorumu yapmanın gerekli olduğunu, çünkü “çokluğu kendi birliğine götürmek”ten kaçınamayacağımızı belirtir. Bu yüzden tarih metodolojisi, “çokluğu kendi bağlamında betimlemek” gibi bireyselleştirici tarzda çalışacağı gibi, “çokluğu kendi birliğine götürmek” üzere genelleştirici bir tarzda da çalışacaktır.[91]

Bu metodolojik konumlamalardan sonra Schleiermacher, elde edilecek “genel tarih bilgisi”nin din felsefesi, kilise öğretisi ve Hıristiyan teolojisiyle senteze sokulması gereğinden söz ederek, bu noktadan itibaren bir “tarih teolojisi”ne geçer.

Romantik Tarih Anlayışı

Romantizm, Alman İdealizmi’nden, özellikle Fichte ve Schelling’den etkilenmiş ve Alman İdealizmi’yle bir arada gelişmiş bir akımdır. Romantikler, Fichte’nin “Ben”inden yola çıkıp, Schelling’in “aşkın idealizmi”ne bağlı olarak bir çeşit estetik tarih felsefesi geliştirmişlerdir. (Bu altbölümün Ernst Cassirer’in “Ekler” bölümündeki “Romantizm ve Eleştirel Tarih Biliminin Başlangıçları” başlıklı yazısıyla birlikte okunması önerilir.)

Romantikler için her felsefi etkinliğin dayandığı taban Ben’dir. Ben ise, karşısına koyduğu doğa gibi, karşısına koyduğu tarihi de “kendi örneğine göre”, yani yine kendisinden kalkarak kavrar. Ama bu tinsel edim, sadece bir “kavrama” değil, Fichte’nin belirttiği gibi, bir *eylem*dir de. Bu yüzden bizim tüm bilgi etkinliğimiz, Schiller ve Schelling’te olduğu gibi *yaratıcı* bir etkinliktir.

Örneğin Novalis’e (Hardenberg) göre bir “tarih bilgisi” ancak “insanın yaratıcı bir edimle kendini tarihte fark etmesi” sayesinde oluşur. Öyle ki “gerçek tarih”, Novalis’e göre, “insanın kendini tarih içinde gözlemesiyle kavranabilir olan bir bütün” haline ancak böylece gelir. Adam Müller’e göre, tarih “yüce bir sözcük”tür ve bilgi etkinliği olarak felsefeyle eşanlamlıdır. Çünkü yine Müller’e göre tarih, doğa bilimlerini olduğu kadar, hatta matematiği de birer alt-alan, birer “yaratma” olarak içeren evrensel felsefeden başka bir şey değildir. Çünkü tarih Müller için, doğa bilimleri ve matematiği de yaratan “bilinç işlemleri içinde her türlü bağlamın ve sürecin betimlenme alanı”dır.[92] Friedrich Schlegel için tarih “gerçek bilim”dir, çünkü tüm bilimler insan tarafından oluşturulmuş yaratımsal ürünlerdir ve bu yüzden “tarih tüm bilimleri, yani insan örneğine göre yaratılmış olan bu bilgi etkinliklerini de kavramayı sağlayan en

evrensel, en genel, en yüksek ve en yüce bilimdir."[93] Çünkü "Tarih tüm insanlık sürecinin bilimidir." Bu yüzden bu süreç içinde yer alan halkalar olarak bilimler de tarih bakımından anlaşılmak zorundadır. Yani tarihsel sürece bilimsel olarak yönelmezden *önce*, bilime tarihsel olarak eğilmek, tarihi "bilimlerin bilimi" olarak görmek gerekir.[94] Ama Schlegel'e göre, "bilimlerin bilimi" olarak tarihin olabilirliğini sağlayacak şey ancak *teoloji* olabilir. Aksi halde tarih de "öbür bilimler arasında bir bilim" olarak kalır. Bu teolojik desteği ise Schlegel Protestanlıkta, "Evangelium"da bulur. Teolojinin desteğindeki bu tarih de örneğin Novalis'e göre, "açımlayıcı" bir etkinliktir. Bu yüzden tarihçilik, bir bakıma tüm tarihsel olayları Protestanlık açısından açımlamaya çalışan bir etkinliktir ve Schlegel'e göre, "Tarihçi geri dönmüş bir peygamberdir."[95] Buna göre tarih, "bir açımlama süreci, tanrısal gücün kendini gösterdiği, tinin kendini açtığı alan"dır.[96] Novalis, bu süreçte ilk basamak olarak doğayı görür. Doğa Novalis'e göre "ses veren geçmiş, bir zamanların özgürlüğüdür ve bu yüzden aslında tarihin bağrından çıkmıştır."[97] Ama tarih, böylece doğayla analoji kurularak anlamlandırılamaz; tersine, tarihin anlamı, mitoslar, fabller, destanlar incelenerek anlaşılabilir. Çünkü insanlar kendilerini, toplumsal yaşamı ve hatta doğayı, hep bu türden kendi yaratıları olan "mitler" aracılığıyla kavrayagelmişlerdir. Bu yüzden doğanın kendisi de ancak tarihsel olarak kavranabilecek bir şeydir. Doğa tasarımlanan bir şeydir ve onu tasarlayan bir Ben tarafından sonradan obje kılınır.

Romantizm, bu genel çerçeve içinde tarihi, Aydınlanma'nın ve Alman İdealizmi'nin etkisi altında tam bir ilerleme süreci olarak görür ve insanlığın tam bir yetkinliğe doğru gittiği konusunda coşkun bir inanç besler. Ama burada özellikle Novalis, "tarihi ve insanlığı ideal bir kalıp içine sokmaktan kaçınmak" gerektiğini belirterek, tarihsel olayları yine de kendi özellikleri içinde tanımak gerektiğini belirtmeyi ihmal etmez.Çünkü ona göre, geçmiş olgusal olarak asla tam anlamıyla açığa çıkartılabilecek bir şey değildir. Bu yüzden geçmişe ancak bir "genel bakış açısı" altında yönelme olanağımız vardır ki, bu bakış açısı da ancak "historik-teolojik" bir bakış açısı olarak Hıristiyanlığın bakış açısıdır. Öyle ki "Tarihin barınacağı yer Hıristiyan Kilisesidir."[98]

Romantiklerin tarih anlayışı, sistematik temellere dayanmaktan çok, tarihe yöneltilmiş bir estetik coşkunun ifadesi, Karl Löwith'in benzetmesiyle, "tarih üstüne bir coşkulu şiir" sayılabilir.[99] Romantizmin Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) ve hermeneutik tarih anlayışı üzerinde önemli etkileri olmuştur.

[1] Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4. Bölüm, E.S. Mittler, Berlin, 1948, s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, *Sittenlehre*.)
[2] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[3] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[4] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[5] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[6] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[7] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[8] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[9] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[10] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[11] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[12] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[13] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[14] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[15] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[16] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[17] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[18] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[19] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[20] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)
[21] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)

[22] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)

[23] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)

[24] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)

[25] a.g.e., s. 752. (Johann Gottlieb Fichte, a.g.e.)

[26] a.g.e., ss. 355-362. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zur einer Philosophie der Natur.*)

[27] a.g.e., ss. 355-362. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Saemtliche Werke, cilt I-III.)

[28] a.g.e., ss. 355-362. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[29] a.g.e., ss. 362-370. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[30] a.g.e., ss. 372-381. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[31] a.g.e., ss. 383-390. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[32] a.g.e., ss. 350-400. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[33] a.g.e., ss. 402-403. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[34] a.g.e., ss. 404-409. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[35] a.g.e., ss. 411-416. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[36] a.g.e., ss. 418-426. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[37] a.g.e., ss. 428-434. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[38] a.g.e., ss. 436-441. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[39] a.g.e., ss. 446-452. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[40] a.g.e., ss. 452-453. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[41] a.g.e., ss. 455-459. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[42] a.g.e., ss. 463-476. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[43] a.g.e., ss. 479-490. (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a.g.e., cilt I-III.)

[44] Karl Löwith, “Einleitung”, *Hegel Studienausgabe*, cilt 3, Fischer, Frankfurt am Main, 1968, s. 12.

[45] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, *Hegel Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer, Frankfurt am Main, 1968, s. 273.

[46] a.g.e., ss. 273-278.

[47] a.g.e., ss. 282-296.

[48] a.g.e., s. 299.

[49] a.g.e., s. 302.

[50] a.g.e., s. 308.

[51] a.g.e., s. 284.

[52] a.g.e., s. 291.
[53] a.g.e., s. 294.
[54] a.g.e., s. 302.
[55] a.g.e., s. 303.
[56] a.g.e., s. 306.
[57] a.g.e., s. 277.
[58] a.g.e., s. 302.
[59] a.g.e., s. 278.
[60] a.g.e., s. 306.
[61] a.g.e., s. 300.
[62] a.g.e., s. 308.
[63] a.g.e., s. 303.
[64] Karl Löwith, “Einleitung”, a.g.e., s. 14.
[65] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a.g.e., s. 275.
[66] a.g.e., s. 276.
[67] a.g.e., s. 276.
[68] a.g.e., s. 277.
[69] a.g.e., s. 278.
[70] a.g.e., s. 281.
[71] a.g.e., s. 282.
[72] a.g.e., s. 282.
[73] a.g.e., s. 282.
[74] a.g.e., s. 285.
[75] a.g.e., s. 284.
[76] a.g.e., s. 287.
[77] a.g.e., s. 285.
[78] a.g.e., s. 286.
[79] a.g.e., s. 288.
[80] a.g.e., s. 295.

[81] Gunter Scholtz, “Geschichte”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 363. (Friedrich Ernst Daniel Schleirmacher, *Ethik.*)

[82] a.g.e., s. 364. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[83] a.g.e., s. 365. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[84] a.g.e., s. 366. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[85] a.g.e., s. 366. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[86] a.g.e., s. 366. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[87] a.g.e., s. 368. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[88] a.g.e., s. 364. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[89] a.g.e., s. 368. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[90] a.g.e., s. 368. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[91] a.g.e., s. 368. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[92] a.g.e., s. 366. (Adam Müller, *Schriften.*)

[93] a.g.e., s. 363. (Friedrich Schlegel, *Kritische Aufsaetze.*)

[94] a.g.e., s. 364. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[95] a.g.e., s. 364. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[96] a.g.e., s. 364. (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, a.g.e.)

[97] a.g.e., s. 364. (Novalis, *Schriften.*)

[98] a.g.e., s. 364. (Novalis, a.g.e.)

[99] Karl Löwith, “Einleitung”, a.g.e., s. 26.

BEŞİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYIL: “TARİH YÜZYILI” (III)
İDEALİZM SONRASINDA
TARİH KAVRAMI

Alman Tarih Okulu

Alman Tarih Okulu, kökeni ve gelişimi bakımından büyük ölçüde Herder’e bağlı ve çoğunluğunu aynı zamanda filozof da olan tarihçilerin oluşturduğu bir okul olarak Alman İdealizmi’yle aynı dönemde ortaya çıkmış ve hatta bazı bakımlardan ondan daha da eski bir geçmişe sahip olmuştur. Ama gelişim çizgisi içinde sonradan büyük ölçüde Alman İdealizmi’ne karşı bir tepkiyi de kısmen beraberinde taşıdığı için bu okula bu bölümde yer vermeyi uygun bulduk. (Bu altbölümün Ernst Cassirer’in, “Ekler” bölümündeki “Romantizm ve Eleştirel Tarih Biliminin Başlangıçları” ve “Tarih Yazıcılığının Temelleri Olarak Politik ve Anayasal Teori” başlıklı yazılarıyla birlikte okunması önerilir.)

1830’lardan sonra Alman İdealizmi’ne ve özellikle de Hegel felsefesine ve onun tarih anlayışına karşı sert tepkiler ortaya çıkmıştır. Öbürlerine de ileride değineceğimiz bu sert tepkilerden birisi, Herder’in her çağı ve ulusu kendi özelliği ve tekilliği içinde tanıma konusundaki görüşünü benimseyerek, “genel tarih”e bağlı olduğu kadar Alman ulusunun tarihine

yönelik de yoğun bir *tarih araştırması* yürütmekte olan Alman Tarih Okulu'ndan gelmiştir. Modern tarih biliminin kurulmasında çok büyük katkıları olan Alman Tarih Okulu'nda, gerçi okul üyeleri arasında amaç ve eğilim farklılıkları vardır ama okul tümüyle bir genel programa da bağlı görünür. Bu programın dayandığı bazı ilkeler, tüm okul üyeleri için geçerli sayılabilir. Bir kere bu okul, Herder'e bağlı olarak, Aydınlanma'nın ve Alman İdealizmi'nin ortak ülküsü olan *ilerleme* idesinin somut olarak denetlenmesi olanaksız bir şey olduğu konusunda (Droysen ve bazıları dışında) görüş birliği içindedir. Heinrich Karl Ludolf von Sybel, Friedrich Karl von Savigny ve Leopold von Ranke'ye göre, devletlerin ve halkların sürekli ilerleme içinde oldukları savı, "somut tarih araştırması"yla asla doğrulanamaz. Bu ancak ahlaksal planda benimsenmesi gereken bir Aydınlanmacı ülküdür, bir "tarih kategorisi" değildir. Öbür yandan, bu okula göre, somut tarih araştırması, tarihe, Hegel'in dediği gibi "aklın gerçekleşme alanı" olarak bakmamıza elverecek hiçbir yeterli ipucu bulamamaktadır.[1] Tam tersine, somut tarih araştırması, tarihte akla uygun bazı gelişmeler saptasa da bunun yanı sıra akıldışı (irrasyonel) motiflerin bazen çok daha fazla olduğunu, hatta bu motiflerin akılcı motiflere daha ağır bastığını gözlemektedir. Bu akıldışı motiflerin de bir başka akılsallığa, örneğin "tanrısal akıl"a bağlı olduklarını ise, ancak kötü anlamıyla "spekülatif" çalışan bir düşünce söyleyebilir."[2] Öyle ki tarihe mantıksal-kurgusal bir şemayla yönelmek ve tarihte bu şemanın aslında kendisinden başka bir şey olmayan bir akılsallık bulunduğunu söylemek, "boş bir spekülasyon"dur.[3] Tarih araştırması, tam da Hegel'in aşmak istediği "historik tarih" alanında kalmalıdır. Tarih araştırması bir insanı, bir ulusu, bir halkı, bir devleti "kendi özel oluşma tarzı", kendi özel durumu ve kendi özel belirlenimi altında ele almalıdır.[4] "Tarihsel bilgi" bir halkın, bir ulusun, bir devletin kendine özgülüğünü oluşturan öğelerin eleştirisi ve çözümlenmesi yoluyla elde edilir. Bu bakımdan, tarihsel bilgi, "bir ulusun, bir halkın belli bir süreçte kendisini nasıl tanıdığı"nın da bilgisi olmak durumundadır. Böyle bir bilgi için başvurulabilecek başlıca öğelerse, bir ulusun ya da halkın tümü ya da büyük çoğunluğu için geçerli sayılmış hukuksal düzenler, anayasalar yanında, o ulusun ya da halkın kendisine özgü *ahlaksal* ve estetik değerler de olabilir. Böylece örneğin Johann

Böhmer ve Jacob Grimm için tarihsel bilgi, “bir halkın, bir ulusun kendisi hakkındaki bilinci”nin ne olduğu saptanarak ve sadece o halkın ve ulusun tarihi için geçerli olabilecek şekilde elde edilmiş olan bir bilgidir.[5]

Öbür yandan Alman Tarih Okulu için hiçbir tarih araştırması salt bilme, “bilmek için bilmek” uğruna yapılamaz. Çünkü tarih araştırması, örneğin Sybel’e göre, daima “yaşamakta olan kuşağa bir şeyler taşımak” için yapılır. Bugünümüze bir katkı getirmeyen, bugünümüzü anlamaya yardımcı olmayan bir tarih araştırması amaçsız bir uğraşı olmaktan öteye geçemez. Böyle olduğu içindir ki, Sybel’e göre bir tarih araştırması daima “taraflı”dır.[6] Çünkü o, geçmişi bugün için anlamak istemekte, “bugünün taraftarlığı”nı yapmaktadır. Bunun sonucu olarak Sybel şöyle der: “Objektif bir tarih ve tarafsız bir tarihçi olamaz.”[7] Ama bu, tarih bilgisinin değerini alçaltan bir durum da değildir. Tam tersine, tarihçinin bugünümüzü gözeten bir tutumla ürettiği tarih bilgisi, bizzat bugünümüzü anlamak ve geleceğimizi kendimize göre yönlendirmek gibi bir pratik yarara hizmet ettiği için doğabilimsel bilgiden daha değerlidir.

Alman Tarih Okulu, bir halkı, bir ulusu ele almak için en uygun modelin, bu halkı ve ulusu, tıpkı Herder gibi, bir *organizma* olarak görmek olduğunu belirtir. Örneğin Joseph Görres, her tarihsel ayrıntıda “tarihin organik karakteri”nin görülebileceğini belirtir. Halk ya da ulus, kendi organik yapısına uygun belirli bir gelişme içindedir. Bu gelişmede, organizmayı oluşturan her öğe öbür öğelerle çokyönlü bir *karşılıklı etkileşim* içindedir. Bu karşılıklı etkileşim içinde ise, organizmanın yaşamasını sağlayan, temel işlevlerini yerine getiren organ olarak *devlet* karşımıza çıkar. Yani devlet, organizmanın *üstünde* ya da *dışında* bir yerde değildir; o da organizmanın içindedir. Ne var ki devlet bir kalp ya da beyin gibi organizmanın tek tek tüm organlarının yapılarını ve işlevlerini görebilmemizi sağlayan düzenleyici bir organ olduğundan, organizmanın bütününü bu düzenleyici organdan kalkarak betimlemek en uygun yoldur. Böyle olunca tarihsel betim, organizmayı, yine kendisinin bir parçasından yola çıkarak bütün halinde görmeye çalışan bir betim olur. Ama amaç, bütünü görmek olmakla birlikte, bu bütünlüğe asla ulaşılamaz. Çünkü geçmişte kalan halk ya da uluslar veya dönemler ve çağlar hakkında elimizde bulunan “empirik malzeme” kısıtlı olduğu gibi, o halka, ulusa, çağa ya da döneme egemen

hukuksal, ahlaksal vb. değerleri ve normları tam olarak anlayabilme olanağımız da kısıtlıdır. Bu yüzden tarihsel betim daima geçmişi bugünden kalkarak ve bugün için anlamaya çalışan bir *yorum bilgisi* sunabilme olanağına sahiptir.[8]

Bu konumlamaya göre tarih araştırması, halkın ya da ulus olarak bu organizmayı, her şeyden önce halk ya da ulusun devletini tanımaya çalışan bir "politik tarih araştırması"yla başlar. Örneğin Ranke'ye göre tarih araştırması, işe, halk ya da ulus olarak organizmanın "kendi bütünlüğü içindeki büyük devlet eylemleri"ni betimlemekle başlayacaktır.[9] Ama Sybel gibi Ranke için de tarih araştırması bugüne ait, bugünün toplumsal ihtiyaçlarına göre yönlenen bir araştırmadır. Bu yüzden de onun ana özelliği daima bir pratik amaca bağlı kalmasında belirir.

Bu genel ilke ve görüşler doğrultusunda Alman Tarih Okulu kendi pratik amacını, "Alman ulusunun ve devletinin birliği" olarak koyar ve bu amaç açısından Alman tarihinin yoğun bir araştırmasına yönelir. Örneğin 19. yüzyılın sonlarına doğru Heinrich von Treitschke bu amacı şöyle belirtir: "Bizi tarihe yönelten ide, toplumumuzun birliği idesidir."[10] Sybel'e göre tarih araştırması artık, devletin bir zamanlar (Hegel örneğinde olduğu gibi) felsefeden beklediği işlevi yüklenmiştir. Öyle ki örneğin Ranke'ye göre tarih ve politika, hem teorik hem de pratik düzlemde felsefeyi de içine alan birer etkinliktir. Ama bu, tarih araştırmasını hükümet politikası emrine adamak demek de değildir. Böyle bir şey bilim ahlakına uymadığı gibi, tarih araştırmasından beklenen işlevi de baltalar. Hükümet politikasına göre yazılmış tarih, her zaman olmasa da çoğu kez, bugün yaşamakta olan kuşağın özlem, istek ve taleplerini gözetmeyen çarpık bir tarih, pek çok şeyi örten bir resmi tarih olabilir. Bu yüzden tarih araştırması, hükümet politikalarına göre değil, "ulusun genel esenliği" idesine göre yapılır. Ulusal politika her zaman hükümet politikası olmayabilir. Ulusal politika, yaşayan kuşakların istek, özlem ve taleplerinden türeyen idelerin gözetilmesiyle oluşturulur. Bu yüzden tarihçi hükümetlerin değil, ulusal idelerin sesine kulak verir. O olsa olsa, ulusal politikanın aynı zamanda hükümet politikası olmasını arzulayabilir.[11]

Alman Tarih Okulu, bu konumlama içinde sadece bir ulusal tarih yazıcılığının dayanacağı ilkeleri ve kuralları belirlemekle de yetinmez. Bu

okul yine Herder'den aldığı etkilerle, *humanite* idesi altında genel bir tarihe, bir dünya tarihine de yönelir. Çünkü anımsanacağı gibi Herder, tarihsel olaylara kendi tekillik ve özgüllükleri içinde yönelmek gerektiğini belirtmişti ve yukarıda gördüğümüz gibi, Alman Tarih Okulu bu görüşler doğrultusunda bir ulusal tarih yazıcılığı geliştirmişti. Ama aynı Herder, tarihte "hümanitenin parladığı anlar"dan söz ederken "insanlık tarihi"ne de eğilmek gerektiğini belirtmiş olmakla, Alman Tarih Okulu'nu "genel tarihçilik" konusunda da etkilemiştir.

Örneğin Wilhelm von Humboldt'a göre tarih araştırması, ulusal tarihçilik yanında bir de dünya tarihine hümanite açısından eğilip "insani genel"in ortaya çıkarılmasına da yönelmelidir. Burada tarihin görevi, "insani yaşamın derinliğine araştırılması yoluyla, en yüksek insanlığa ulaşmaktır."[12] Humboldt'a göre, "Felsefenin nesnelerin ilk temellerine, sanatın güzellik idelerine yönelmesi gibi, tarih de en özgün biçimiyle insanlığın betimine, bu capcanlı bütünlükteki temele yönelir."[13] Böyle bir çaba için tarihçinin "insani olan hiçbir şeye yabancı kalmaması", tümüyle "kültürü sindirmiş" olması gerekir.[14] Yani tarihçi bilim, sanat, din, felsefe vb. alanlarında çok iyi bir donanıma sahip olarak "genel tarih"e yönelmelidir. O böyle bir donanımla tarihe yöneldiğinde, bizzat tarihin "tüm insani-ahlaksal oluşumun taşıyıcısı" olduğunu görür.[15] Humboldt'a göre tarih, insanlığı "insani varoluş biçimlerinin birikimsel toplamı" olarak hem barındıran hem de bunlarca belirlenen süreçtir. Bu bakımdan "insani olan her şey aynı zamanda *tarihseldir*."[16] "Gerçek tarihçi", Humboldt'a göre, ister ulusal isterse evrensel düzeyde olsun, konusuna böyle bir kültürel donanım ve bu donanımın kendisine sağladığı *tarihselci* (*historist*) bakışla eğilecektir.

İnsani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel ve tüm kültürün taşıyıcısının tarih olduğu savı, yani *tarihselcilik* (*historizm*), Romantik filozoflarda, örneğin Schlegel'de de adı konmadan ileri sürülmüş bir sav olarak vardır. Ama bu terimin, Herder'in etkisiyle belirli bir anlam içeriğiyle ilk kez Alman Tarih Okulu'nda kullanıldığı görülür. ("Tarihselcilik" konusunu, ileride "Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması" başlığı altında genişliğine ele alacağız.)

Böylece özellikle Humboldt’la birlikte, Alman Tarih Okulu’ nda iki ana yönelimin bir arada etkin olduğu saptanabilir: Bir yandan tarihsel olayları, halkları, ulusları, dönemleri, çağları kendi özellik, bireysellik ve tekillikleri, başka olay, çağ, ulus, dönem vb. ile benzemezliği açısından ele alan bir *somut tarih araştırmacılığı*; öbür yandan insanlık tarihine yönelik, Ranke’nin sözleriyle “tümüyle tarihsel bir şey olarak insanlığı kendi bütünlüğü içinde görebilecek” bir *dünya tarihçiliği*.[17] İkinci yönelim, yine Ranke’nin şu sözlerinde ifadesini bulur: “Tarih, doğasını evrenselde bulur.”[18] Bu konumuyla tarih, yukarıda da değinildiği gibi, Ranke için hem teorik hem de pratik felsefeyi içine alır. Bunun gibi örneğin Sybel, 1860’lı yıllarda, özellikle Almanya’da, “kültür” denen oluşumun anlaşılmasında artık, felsefenin değil, tarihin ön plana geçmeye başladığını belirtir. Sybel’e göre bu dönem, “tarih felsefesinden tarih bilimine geçiş dönemi” olacaktır. Ama Sybel’e göre tarih hiçbir zaman “sadece bilim” olarak kalamaz. Çünkü tarihte her zaman, geçmişi bugünümüz açısından ele almayı gerektiren bir pratik yarar kaygısı ve bu kaygıdan kopamayan bir “yorum” olacaktır. “Bilim” olarak tarih, Sybel’e göre şu özellikleri içerir: Her şeyden önce tarih *olguları* bilmek ister, bu yanıyla öbür bilimler arasında bir yer alır. Ne var ki onu empirik çalışan doğa bilimlerinin yanına da koyamayız. Çünkü o, olgudan, her dönemin ya da çağın kendi bireysellik ve tekilliğini anlar. Bu bireysellik ve tekillik ise, doğa bilimlerinin *yasacı* tutumuyla ele alınamaz. Yani tarih, doğabilimsel anlamda yasalar bulma peşinde değildir. Ranke de tarihin her dönemin ya da çağın bireyselliğine yönelirken, bu bireyselliğe doğabilimsel anlamda genelgeçer yasalar altında eğilemeyeceğini, çünkü tarihte böyle yasalar bulunmadığını, tam tersine, tarihin amacının bu bireyselliği “olduğu gibi” görmek olduğunu belirtir. Onun ünlü sözleriyle, tarihin amacı her dönemi ya da çağı “nasılsa öylece göstermek”tir.[19] Ama öbür yandan, aynı Alman Tarih Okulu’nda bir genel tarihçilik eğilimi, insanlık tarihine yöneltilmiş bir *tarihselci* tutum olduğunu da belirtmiştik. Kuşkusuz, bu tutum şu sorunun sorulmasını kaçınılmaz kılar: Tarihsel olay, çağları ve dönemleri kendi bireysellikleri içinde ele alan *somut tarih araştırmacılığı* ile insani olan her şeyin aynı zamanda tarihsel olduğunu ve insanlık tarihine bir *bütün* olarak yönelmek gerektiğini belirten *dünya tarihçiliği* nasıl bağdaştırılabilir? Empirik ve *tekilci* diyebileceğimiz birinci

tutumla, yine Ranke'nin sözleriyle "olup-biten her şeye üstten bakma"yı öngören *evrenselci* tutum arasında bir geçişlilik nasıl sağlanacaktır?

Alman Tarih Okulu'nda bu sorun üstünde, daha sonra Dilthey'ı da etkilemiş olan Johann Gustav Droysen'in genişliğine durduğu görülür. Droysen'e göre, "tarih bilimi"nin malzemesi, empirik-doğabilimsel olguların dışında kalan bir alana aittir. Bu malzeme, her dönemde ve çağda insan eylemlerine yön veren ide, norm, ahlaksal ve estetik değer, hukuksal, ekonomik ve politik düzen vb. türünden şeyler olup mekanist doğa bilimlerinin açıklayamayacağı bir olay türü oluştururlar. Bu olay türü içinde doğabilimsel bakımdan ele alınmaya en elverişli gibi görünen ekonomik olaylar bile ancak belirli hukuksal, ahlaksal ve politik olaylarla ilişkisi içinde anlamlıdır. İşte bu olay türü, mekanist doğa bilimlerinin deney, gözlem, sayım vb. gibi empirik yöntemleriyle ele alınıp açıklanamaz. Bunlar ancak *yorumlama* ve *anlama* yoluyla birer obje haline getirilebilirler. Bu yüzden "tarih bilimi" empirik olgu araştırmasını aşmak zorundadır. O, kendi olay malzemesini doğada değil, yine insani ürünler olarak *yazılı yapıtlar*da bulacaktır. Schleiermacher'in "hermeneutik maksimler" düşüncesinden etkilendiği görülen Droysen'e göre, ancak bu yazılı yapıtların incelenmesi yoluyla, bir döneme ya da çağa egemen olan ide, norm, *ahlaksal* ve estetik değer, hukuksal, ekonomik ve politik düzen vb. türünden şeyler açığa çıkartılabilir ve ancak bu yolla o dönem ya da çağ "anlaşılabilir."[20] Bu "anlama"nın gerçekleşebilmesi için de bu yazılı yapıtların *dil*inin önce *filolojik* bir elemeden geçirilmesi gerekir. Sözcüklerin *sözel anlam*larının saptanmasından sonra ise, bu sözel anlamların işaret ettiği ide, değer, norm türünden motiflerin anlamlarına geçilir. Bunun yanı sıra Ranke, Droysen'in bu hermeneutik yöntemini *genel tarih*e uygulamak için, "tüm kültüre damgasını vuran genel anlamlar"ın yalnızca filolojik çözümlemeyle elde edilemeyeceğini, bu çözümleyici etkinlik yanında, tarihçinin kendi *sezgi*lerini de işe katarak bir "kurgu"ya ulaşması gerektiğini belirtir. Zaten daha yüzyılın başında Niebuhr, filolojik anlam çözümlemesinin ancak ve kaçınılmaz olarak tarihçinin sezgiyle ulaştığı bir hipotez içindeki "genel anlamlar" altında yapılabileceğini belirtmişti. Bu yüzden ona göre, "genel tarih ancak düşünülmüş bir şey" olarak kavranabilir. Ranke de tarihçinin tüm tarihe kendi sezgilerinden

türettiği bir bakışla eğildiğini, ele aldığı dönemi ya da çağı kendi bakışının “içine koyduğunu” ve o dönemi ya da çağı, böylece “yeniden kurduğu”nu belirtir.[21] Tarihçiye böyle bir kurgu yapmasını sağlayan bu sezgiye, daha önce Herder, *Einfühlung* (empati) adını vermişti. Humboldt buna “karine yoluyla kendinde hissetmek” (*ahnden*), Sybel ve Ranke ise “tinsel kavrayış” adını verirler. Droysen ise bu konuda çok daha sistematik bir tutumla çalışır. Ona göre “bilim olarak tarih”, insani amaç-koymalarla (*Zielsetzungen*), iradeye dayalı eylemlerle ilgilenir. Doğal-insani olaylar ile tarihsel-insani olayları aslında bu ayırır. Çünkü tarihte insani olaylar, doğal belirlenimin üstünde, ancak koyulan amaçların, bu amaçlara göre oluşturulmuş kurumların (hukuksal, politik vb.) ışığında anlaşılabilir olan eylemlerdir. Buradaki *amaç-eylem ilişkisi* ise, bir *neden-etki* (*eser*) *ilişkisi* gibi doğal nedensellikle ele alınamaz. Çünkü bu amaçların her şeyden önce, doğada karşılığı olmayan, sadece insana özgü şeyler olarak “anlaşılmaları” gerekir ve amaç-eylem ilişkisi ancak bundan sonra bir nedensellik altında görülebilir. Bu açıdan bakıldığında Droysen’e göre “tüm tarih”, amaç-eylem ilişkilerinden oluşmuş bir “gelenekler ağı”dır. Kuşkusuz, “gelenek” sözcüğünü Droysen, Herder’in “tarihsel birikim” sözcüğüne karşılık olarak kullanır. Ona göre gelenek (*Tradition*), belli bir tarihsel döneme *süreklilik* kazandıran amaç-eylem ilişkileri toplamı ve bir bakıma da büyük ölçüde o dönemin “kültür”üdür. Bu yüzden burada tarihçinin görmesi gereken şey, bu geleneğin tümüne yayılmış olan “ideler”, “tin” ya da “yaşama üslubu”dur. Duruma *tüm tarih* açısından bakıldığında, “insanlık tarihi”, bazı yerlerinin birbirine geçmiş, bazı yerlerininse kopuk olduğu bir “gelenekler ağı” olarak görülebilir. Ranke, ağın birbirine geçmiş yerlerinde “insanlığa hükmeden genel eğilimler”in saptanabileceğini söyler.[22] Ona göre bu “eğilimler”, her dönemde ya da çağda benzerlikler gösteren kurumlar, dinsel ya da politik inançlar türünden şeylerdir ve bu yüzden tüm insanlık tarihi “bu çeşitli eğilimlerin bir karmaşık topluluğu” olarak görülebilir.[23] Droysen, yine sistematik bir tutumla, “tarih bilimi” içinde bir “evrensel”e ulaşmanın ancak insan eylemlerinin “toplumsal güçler ve ideler” altında anlaşılmasıyla olanaklı hale geleceğini söyleyerek, bu konuda “sosyolojik” diyebileceğimiz bir çözümlemeye de girişir. Ona göre her tarihsel dönemde insan eylemlerini belirleyen belli “toplumsal durumlar” vardır: 1. Doğal

kümeleşmeler (aile, soy, kabile, aşiret, halk, ulus) 2. Pratik kümeleşmeler (toplum, hukuk, devlet) 3. İdeal kümeleşmeler (dil, sanat, bilim, din). Buna göre insan, önce doğanın zorlamasıyla bir doğal kümeleşmeye geçer; daha sonra kendi iradesini kullanmaya başlayarak, kendine özgü bir "ahlaksal ve ideal evren" kurar ve artık o, yine kendi kurduğu bu evrenin doğadakine benzemeyen özel belirleyiciliği altında yaşamaya başlar.[24]

Görülebileceği gibi, Alman Tarih Okulu, somut bir tarih araştırması ile dünya tarihçiliğini bağdaştırma denemeleri içinde, özellikle Droysen'de "sosyolojik" diyebileceğimiz bir yaklaşım geliştirir. Daha sonra 20. yüzyılda Alman Tarih Okulu'ndan gelen bir tarihçi olarak Max Weber'in Droysen ve Dilthey'dan aldığı etkilerle bir "anlamacı sosyoloji" geliştirdiği görülür.

Alman Tarih Okulu'nun kısmen Alman İdealizmi'ne karşıt bir tutumla iş gördüğünü, özellikle Aydınlanma'nın bir mirası olarak Alman İdealizmi'ne geçen "ilerleme" ülküsüne dayalı tarih felsefesine karşı çıktığını belirtmiştik. Bu konuda bu okulun Herder'in tarihte tam bir ilerlemeden çok, tarihsel süreç içinde "yıldızın parladığı anlar" bulunduğu görüşünü benimsediğini de eklemiştik. Bu bakımdan bu okulda bir "ilerleme eleştirisi"ne bile rastlanabilir. Örneğin Ranke için ilerleme ülküsünü besleyen şey, "insani fenomenlerin derece derece artmakta olması" olgusudur. Ranke'ye göre insani yaşam giderek çeşitlenmekte, "insani fenomen" sayısı çoğalmaktadır ve toplumsal yaşam, önceki çağlara oranlanmayacak ölçülerde karmaşıklaşmaktadır. Bu "niceliksel büyüme"ye koşut olarak insanın zihinsel kapasitesi de genişlemektedir. Ama Ranke, bu niceliksel ve zihinsel gelişmeye "ilerleme" adını vermekte kuşkuludur. Ona göre "ilerleme" inancı, Hıristiyan teolojisinin bir ürünü olarak "tarihe sokulmuştur".[25] Bu inanç, kaynağını, "bütün çağların gitgide Tanrı'ya yaklaştığı" düşüncesinde bulur.[26] Ranke'ye göre tarihe böyle bir ülkü açısından bakmak *ahlaksal* bakımdan yararlı olabilir. Ama tarihçi için tarihte yükselişler kadar düşüşleri de aynı "gerçeklik duygusu" altında görmek gerekir. Bu bakımdan Ranke için, "İnsanlığın tüm oluşumları aynı değerdedir ve tarihçi olguları bu gözle görmek zorundadır."[27] Onun görevi, tarihsel olayları "nasılsa öylece göstermek"tir. Ama Ranke bunu belirtirken özellikle Hegel'e karşı bir eleştiri geliştirmek ister gibidir. Yoksa o, tarihe

daima *bugünden* kalkarak yöneldiğimiz için bu “nasılsa öylece göstermek” edimini asla gerçekleştiremeyeceğimizi de kuşkusuz bilmekteydi. Gerçekten de o, Hegel’in tarihte mutlak tine doğru bir ilerleme olduğu konusundaki görüşünü şiddetle eleştirir. Ona göre böyle bir düşünceye saplanmak, “insanlığın gerçek gelişimi”ni görmemizi engeller; bizi tarihe, tarihte olmayan zihinsel kategorilerle eğilmeye sürükler.

Alman Tarih Okulu, ana örneklerinden birini Hegel’de gördüğü “tarih felsefeleri”ne karşı, “tarih bilimi”nin savunuculuğunu bir “tarih bilimi felsefesi” içinde yapan ve bu nedenle modern tarihçiliğe de büyük ölçüde ışık tutmuş olan bir okuldur. Bu okul, Herder’den aldığı etkilerle, özellikle *anlama* yöntemini tarih biliminin ana yöntemi haline getirmiş ve bu yöntemi yoğun bir çalışma içinde uygulamıştır. Öyle ki geleneksel *theoria-historia* karşıtlığı açısından baktığımızda Alman Tarih Okulu’nun bu karşıtlığı anlama gibi bir yöntemle aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Geç İdealizm ve İdealizm Eleştirisi

1830’lardan sonra Hegel felsefesinin, adlarına Sağ Hegelciler ve Sol Hegelciler denilen kimi filozoflarca sistematik-mantıksal yapısıyla benimsendiği, ancak çeşitli açılardan eleştirildiği de görülür.

Sağ Hegelcilik, adına *Geç İdealizm* de denen bir akım içinde, Hegel’in özellikle tarih felsefesini tek tek özel alanlarda genişletmeye çalışmıştır. Örneğin Kasimir Conradi, Moritz Carriere, Johann Georg Mussmann din felsefesinde; Karl-Ludwig Michelet, Ferdinand Lasalle, S. Carowe hukuk ve politika felsefesinde; Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer ise bilgi kuramı ve metafizikte; Hegelci sistematiğe dayalı çalışmalar yapmışlardır. Ama Sağ Hegelcilik, Hegel’i tümüyle onaylayan bir akım da olmamıştır. Örneğin August W. Cieskowski, Hegel’in tarih felsefesinin “tarihi kendi içinde kapalı” bir hale getirdiğini, yani onu, Augustinus’tan beri Hıristiyan teolojisinin yapageldiği gibi, Yaratılış’tan *Eskaton*’a doğru uzanan bir defalık süreç olarak “kapattığını” belirtir.[28] Ona göre, aslında Hegel, “sonsuzda bulunan mutlak tini *sonlu bir sonsuz* içine sokmuştur.” Bu

yüzden Hegel’in tarihe getirdiği bu “kapalılığı” açmak gerekir. Christian Baur ise Hegel’i şöyle eleştirir: “Olup biten her şeyin içerik kavramı olarak tarih öylesine sınırsız bir büyüklüktedir ki onun içeriğini bilebileceğimiz iddiasını kavramak olanaksızdır”; çünkü biz her zaman tarihin belli bir ânında ve “belli bir tarihsel bilme tarzına sahibizdir ve bu bilme tarzıyla olup-biten her şeyin içerik kavramı olarak tarihin sınırsız büyüklüğünü kavrayamayız.”[29] Hegel’in kendi kendisini hem açan hem de bilen ve aynı zamanda insan aklına özdeş kılınan “tin”i, Baur’a göre bir “mantıkçı Tanrı”dan başka bir şey değildir. Hegel, Patristik dönemden beri süregelen “Anlamak için inanıyorum” (Clemens) ve “Akıl almaz olduğu için inanıyorum” (Tertullianus) tartışması içinde, Clemens’in yanında yer almış gibidir. Oysa Baur’a göre “mantıkçı Tanrı” olsa olsa Tanrı’nın tarzlarından biri olabilir; ama o kendini sadece akıl yoluyla açmaz; o kendini akıl yoluyla erişilemeyecek tarzlarda da açar; yani onda “akıl almaz” bir yön de vardır ki bu yön ancak *iman*la anlaşılabilir. Immanuel Hermass Fichte’ye (ünlü Fichte’nin yeğeni) göre, “Hegel’in böylesine mutlak ve böylesine formel kategoriler arasına sıkıştırılmış olan tarih kavramı, özgürlüğü ve geleceği, bu sıkıştırılmış tarih içine hapseden garip bir determinizm getirmektedir.”[30]

David Friedrich Strauss, Hegel’in “akılsal-tanrısal din” kavramının altında bir “tarihsel İsa”, bir “ideal İsa” olduğunu belirtir. Bruno Bauer, bu kavramı bir “hayalet” (*fantom*), bir “fantasia”; Ludwig Feuerbach ise “mit” olarak nitelerler. Bauer’e göre Hegel, kilisenin güdümündeki *kutsal tarih* (*historia divina*) ile *gerçek olaylar tarihi*ni (*historia res*) bağdaştırmak istemiştir. Oysa “kutsal tarih” diye bir şey yoktur, sadece gerçek olaylar tarihi vardır ve tarih ancak “insanın tarihi” olabilir. Hegel, “gerçek olaylar tarihini kıskaç içine sokan bir tarih metafiziği” yapmıştır. İnsanın “kendi bilincine sahip bir mutlak tin hayaleti”ni kafasından söküp atması gerekir. Bauer ve Strauss, Hegel’in ilerlemeci tarih anlayışına da karşı çıkarak, yaşadıkları günlerin toplumsal-politik çalkantılarını örnek göstererek, insanlığın gerilediğini belirtirler.[31]

Ludwig Feuerbach, Hegel’in anladığı tarzda bir dünya tarihinin “yazılamaz bir şey” olduğunu belirtir. Çünkü böyle bir tarih, olguların betiminden çok, bir “kavramlar oyunu” olacaktır. Oysa gerçek tarihçilik,

“olguları objektif olarak ortaya koymak ve tarihi yine kendisine dayanarak açıklamak”tır.[32] Öbür yandan Feuerbach için Hegel’in tarih felsefesi belli bir politik motife dayanır. Bu politik motifte de “Hıristiyan-Germen dünyasının yetkinliğe ulaşması” ereği gizlidir. Feuerbach için Hegel, bu politik motiften hareket ederek, gerçeklere aykırı bir ütopya peşine düşmüş ve tam bir “Prusyalı tutucu” olarak kalmıştır.[33] Onun bu tutuculuğu, bizi ve bugünümüzü geçmişe tutsak kılmıştır. Oysa özgürlüğü arayan insanın bu arayışı, geçmişten sonsuz bir geleceğe doğru akıp giden bir sürece terk edilemez. Hegel’in geleceğe terk ettiği bir şey olarak özgürlük, bir umut ve beklenti olmaktan çıkarılıp “gerçekleştirilmesi gereken bir şey” haline getirilmelidir. Böyle olunca da tarih, geçmişin tutsaklığından kurtarılıp *bugünün tarihi* kılınmalıdır. Arnold Ruge için tarih, artık geçmişte kalanın değil, “şimdi olup-bitmekte olanın tarihi” olmalıdır. Felsefe de artık “geçmişin tarihi”ni, “şimdi olup bitmekte olanın tarihi”ni desteklemek için kullanmaktan vazgeçmelidir. David Friedrich Strauss da şöyle der: “Amacımız bir geçmiş tarihi yapmak değildir. Biz daha çok, insan tininin gelecekteki özgürlüğüne olan inancını destekleyecek bir tarih peşindeyiz.”[34] Moritz Hess’e göre böyle bir tarih için *bugünü* geçmişten koparmak gerekir. Ona göre, “Geçmişte kalanın tarihi toplumsal bir hayvanın tarihidir. Gerçek tarih, *bundan sonra*, özgürlüğe yönelen insanın tarihi olarak başlamalıdır.”[35] Feuerbach, Sol Hegelcilerin bu tavırlarını şu sözlerinde dile getirir: “Bugünü tarihten öğrenemezsin!”[36] Öyle ki Feuerbach için artık, *tarih yazıcılığı* ile *tarih yapıcılığı*nı birbirinden ayırmak gerekir. O şöyle der: “Akıl/zihin yazar, ama tarihi yapan tutkudur.”[37] Strauss ve Feuerbach bu noktada Alman İdealizmi’nin akılcılığından Aydınlanma’nın ve Kant’ın akılcılığına geri dönmek gerektiğini belirtirler. Çünkü örneğin Arnold Ruge’ye göre, Hegel aklı tarih içine sokmakla onu bir ceset haline getirmiştir; tarihe aklı yerleştirmekle yetinmiş ve ona bir “ölü tavuk” gibi sarılmıştır; Hegel’in mutlakçı felsefesinin en büyük arzusu, geleceği “artık hiçbir şey yumurtlayamayacak olan bu ölü tavuğun ipoteğine sokmak” olmuştur.[38]

Strauss ve Feuerbach, Aydınlanmacı bir akılcılık altında bakıldığında, tarihin ancak bir rastlantısallıklar ve kör güçler tarihi olarak

görülebileceğini, bu haliyle tarihin akılsal doğrularla uzlaşmazlık içinde bulunduğunu belirterek, *theoria- historia* karşıtlığının bugüne kadar aşılamamasının nedenini, tarihin rastlantısallıklarla dolu bir "toplumsal hayvanın tarihi" olmaktan kurtulamamasına bağlar. Feuerbach için felsefe, rastlantısallıklar ve kör güçler alanı olarak "geçmişin tarihi"nden, özgürlüğü arayan bugünün insanı için hiçbir akılsal doğru çıkaramaz. Bu yüzden felsefenin angaje olacağı tarih "geçmişin tarihi" değil, "şimdi olup bitmekte olanın tarihi"dir.

Pozitivist Tarih Anlayışı

Almanya'da öbür Batı ülkeleriyle oranlanamayacak bir zenginlik ve genişlikle işlenen tarih konusu, 19. yüzyılda öbür Avrupa ülkelerinde daha sınırlı ve değişik bir ilgiyle ele alınmıştır. Bilgi anlayışında empirist, ahlak öğretisinde yararcı, politika öğretisinde ise liberal çizgiler taşıyan *pozitivizm* akımı, tarihi, Fransa'da ve özellikle de İngiltere'de, *doğa*yla analoji içinde çalışan ve doğa bilimleri gibi yasalar koyan bir bilim olarak konumlamak istemiştir. Ne var ki pozitivizm, tarihi de doğa bilimi modeline göre kurmak isterken, büyük ölçüde dayandığı Francis Bacon'ın düşüncelerinden birini atlamıştır. Gördük ki Francis Bacon, *doğal olgular* ile *tarihsel olaylar* arasında tam bir ayrım yapıyor ve "bilim"in (*scientia*) rastlantısal ve düzensiz olaylar yığını olarak tarihsel olayları konu alamayacağını, bu yüzden onun yasalar elde etmeye elverişli düzenli doğal olgular üzerinde kurulabileceğini belirtmişti ve bu nedenle *historia*'yı bilimler sisteminin dışında bırakmıştı.

Bacon'a rağmen 19. yüzyıl pozitivizmi, doğa bilimlerine duyulan büyük güvenle, tarihi de bir "yasa bilimi" olarak konumlamak istemiştir. August Comte'a göre böyle bir bilim, "tüm geçmişi, bireysel ve kolektif doğamızın bağlı olduğu sabit yasalara göre sağın (*eksakt*) olarak açıklama"yı hedef edinecektir.[39] Böyle bir bilim tüm tarihsel olayları bu yasalara bağlı bir gelişim içinde ele alacak ve "tüm büyük tarih çağlarını bu temel gelişimin belirli evreleri olarak betimleyecektir."[40] Ama böyle bir "yasa bilimi", artık

klasik anlamıyla bir historiyografi değil, bir *sosyoloji* olabilir. Bir yasa bilimi olarak sosyoloji de bu haliyle bilimler sistemi içindeki yerini alacaktır. Comte'a göre insanlığın şimdiye kadar böyle bir bilim kuramamış olmasının nedeni, insanlığın *teolojik* ve *metafiziksel* evrelerden *pozitif* evreye henüz yeni geçmiş olmasıdır. Pozitif evre, bir *bilimler çağı* olarak, henüz yeni yaşanmaya başlamıştır. Bu yüzden insanlık da "kendi tininin tarihi"ne ancak bu evrede eğilebilir hale gelmiştir.[41] Gelinmiş olan bu evrenin kendisi de aynı zamanda "pozitif tinin tarihi" olarak yaşanmaktadır ve bu yüzden insanlığın tüm geçmişi de yine bu "pozitif tin"in bakış açısı altında ele alınacaktır. Pozitif tinse, "bilimsel tin"dir ve bu yüzden tüm geçmiş ve bugün, *sosyoloji* adlı bu yeni yasa biliminin konusudur. Bu yeni yasa bilimi altında geçmiş, tarih yazıcılığı tarafından anlatılan ya da yorumlanan bir konu olmaktan çıkacak ve belli yasalara göre açıklanacak bir olgu alanı olarak görülecektir. Gerçekten de Comte, kendi bilimler sistemi içinde "tarih" adıyla bir bilime yer vermez; onun sisteminde tarihin yerini sosyoloji alır.

John Stuart Mill, Comte'un bu girişimini mantıksal ve bilgikuramsal açıdan desteklemeye ve denetlemeye çalışır. Mill'e göre, toplu yaşamda doğal yeteneklere ve coğrafi koşullara göre oluşan farklılıklar varsa da özellikle "pozitif tin"in yaşanmaya başladığı bu yeni dönemde bu farklılıklar azalmaya, toplumlar arasında benzerlikler çoğalmaya başlamıştır. Bu yüzden pozitif tinin gelişmesine koşut olarak, toplumlar giderek birbirlerine açılmaya, birbirlerine benzemeye ve dolayısıyla daha türdeş hale gelmeye başlamışlardır. Böyle olunca, tarih yazıcılığı (historiyografi) "toplumsal yaşamın empirik yasalarını daha iyi sorgulayabilecek" bir duruma, yani bir "sosyoloji" olmaya doğru gitmektedir. Ama Mill'e göre, sosyoloji olmaya doğru giden böyle bir tarih yazıcılığının arayacağı yasalar, yine de doğa yasaları türünden değildir. Çünkü tarihsel yasaları doğa bilimlerinde olduğu gibi *endüksiyon* yoluyla elde etmek tam bir sorunsal olarak görünmektedir. Çünkü *endüksiyon* ancak gözlemlenebilir olgulara uygulanabilir. Bu yüzden "tarih yasaları"nı olsa olsa insanın doğasının bağlı olduğu biyolojik ve psikolojik doğa yasalarının yönlendirdiği, bu yasalardan çıkan ya da türevlenen *süreç yasaları* olarak görmek gerekir. "Tarih yasaları"nın doğabilimsel anlamda

genelgeçerliğinden de ancak bu açı içerisinde söz edilebilir. Bu mantıksal ve bilgikuramsal belirlemelerden sonra Mill, Comte gibi, insanlığın belli evrelere (teolojik, metafiziksel, pozitif) göre bir *ilerleme* içinde olduğunu belirtir. Mill'e göre bu ilerleme, bir "temel enerji" olarak insanın entelektüel etkinliğinin bir sonucudur. Pozitif evrede insan kendini belirleyen koşulların giderek daha çok bilincine varmakta ve bu bilinç içinde insanların ve toplumların çokyönlü bir belirlenim içinde olduklarını kavrarken, öbür yandan da pozitif tinin getirdiği *özgürlük düşüncesi*yle insanlığın daha eşitlikçi bir yaşama doğru ilerleyeceğini umabilmektedir. İşte tarih de büyük ölçüde doğabilimsel yasaların türevleri durumundaki "tarih yasaları"nı, bu yüzden yine biyoloji ve psikolojinin desteğinde saptayan ve böylece bizi çevreleyen zorunluluklar hakkında bizi bilinçli kılan bir bilim, bir sosyoloji olmalıdır ve biz onun sayesinde bizi çevreleyen zorunlulukların bilincinde olarak daha fazla özgürlüğe yürüyebiliriz.[42]

Comte ve Mill'den etkilenen Henry-Thomas Buckle, tarihçinin doğa bilimi ve istatistiği örnek alması gerektiğini savunur. Ona göre, tarih yasaları da ancak bu yolla elde edilebilir. Hyppolite-Adolphe Taine, tarihi tam olarak doğa bilimi örneğine göre kurmak gerektiğini belirtir. Herbert Spencer, biyolojik evrim kuramını tarihe uygulayarak tarih hakkında da bir evrensel ilkeye varılabileceğini söyler. Ama o da böyle bir tarihin artık, bir "sosyoloji" olacağını belirtir ve yine Comte gibi, kendi bilimler sisteminde tarihe değil, sosyolojiye yer ayırır. Charles Darwin, türlerin kökeni ve gelişimi üzerindeki çalışmalarıyla analoji içinde, "hayvan ve bitkilerin uzun birer tarihleri" olduğunu ve doğa tarihinden çıkarılan bu gözlem yardımıyla, insanlık tarihinin geleceğine de ışık tutulabileceğini söyler. Max Nordau, buradan yola çıkarak Darwinizmi kendi tarih görüşüne model yapar. Ona göre, "En son anlamda tarih, insanın kendi varoluşu çevresinde sürdürdüğü yaşama savaşına ait episodlar toplamıdır."[43] Bunun gibi Ernst Haeckel, "dünya tarihi" ya da "insanlık tarihi" denen şeyin, yeryüzü tarihi ve gezegenler tarihinin kısacık bir episodu olduğunu belirtir.[44]

Böylece 19. yüzyıl pozitivizminde, bir yandan Comte'da olduğu gibi tüm tarihi, evrelere bölen ve ilerleme düşüncesinin egemen olduğu bir bütüncü tarih felsefesine rastlanırken; öbür yandan tarih yazıcılığını doğa bilimi örneğine göre bir yasa bilimi olarak kurma eğilimi ağır basar. Ama her iki

durumda da, yani hem tarih felsefesi düzleminde hem de tarih biliminin felsefesi düzleminde, 19. yüzyıl pozitivizminde de Almanya'da olduğu gibi, başlıca sorunun *theoria-historia* karşıtlığını aşmak olduğu söylenebilir. Bu aşma denemesi Almanya'da daha çok bir "rasyonalist idealizm"le yapılırken, 19. yüzyıl pozitivizmi, doğa bilimini örnek alan bir "tarihsel natüralizm"e başvurur.

Marksist Tarih Anlayışı

Hegel'in tarih felsefesini bir dönüştürme işlemine tabi tutarak ve bambaşka bir içerikle ele alıp buradan etkileri son derece geniş olmuş bir tarih felsefesi çıkaran filozoflar, Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) olmuşlardır.

Marx için Hegel'in tarih felsefesi "olgulara gidilerek saptanacak gerçek ilişkilerin, yerlerini filozofun kafasındaki ilişkilere terk ettiği" bir tarih felsefesidir.[45] Bu yüzden bu felsefenin sistematiğini "gerçek ilişkiler"e göre doldurmak gerekir. Yani sistematiğin kendisi olmasa da içeriği değiştirilmelidir. Gerçekten de Marksist tarih felsefesinin tüm çizgileri Hegelci sistematiğin çizgilerini taşır. Ama bu sistematik, artık Hegel'de olduğu gibi, tarihin öznesi olarak "dünya tini"ni ya da "akıl"ı görmez. Gerçi Marx için de tarihte bir akıl vardır. Ama bu akıl, kendi kendini belirleyen, kendini tarihte açan bir akıl, hele bir töz asla değildir. Tam tersine bu akıl, "maddi ilişkilerin belirlediği bir bilinç durumu"dur.[46] Marx, varlığı ve tarihi belirleyen şeyin bilinç değil, tam tersine, bilinci belirleyen şeyin varlık ve toplum olduğunu söyler. Yani tarihi belirleyen şey, tinsel bir töz değil, maddi ilişkiler ağı olarak toplumun sosyo-ekonomik yapısıdır. Maddi ilişkiler de birbirlerine bağlı iki öğeye dayanılarak anlaşılabilir: 1. (Üretim araçlarının oluşturduğu) *üretim güçleri* 2. *Üretim ilişkileri*. Üretim güçleri (iş aygıtları, makineler, insani beceri ve teknikler) bir felaket olmadığı sürece sürekli gelişirler. Buna karşılık üretim ilişkileri (üreten ve tüketen insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler) uzun süre değişmeden kalabilir. Ama üretim güçlerinin gelişimine her zaman belirli bir üretim ilişkisi biçimi

karşılık gelir. Örneğin modern fabrikasyon üretim tarzı, feodalizmin egemen olduğu üretim ilişkileriyle bağdaşmaz. Üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki bu bağdaşmazlık çok üst düzeylere çıktığında, ancak bir “devrim” yoluyla giderilebilecek olan antagonizmalara yol açar. Öbür yandan, üretim ilişkilerini ilk planda etkileyen şey, ilkel toplum dışında, daima “özel mülkiyet” olagelmiştir. Böylece üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki üretim ilişkileri *sınıflaşmayı* doğuragelmiştir. Bu yüzden toplumsal düzeni de her zaman, üretim araçlarına sahip olan egemen sınıf ya da sınıflar ile bu araçlara sahip olmayan sınıf ya da sınıflar arasındaki ilişkiler belirler. İşte, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında antagonizmalara, sert karşıtlıklara varan bağdaşmazlığın olduğu zamanlarda, sınıflararası ilişkiler de tam bir karşıtlığa dönüşür ve bu noktada artık, bir “devrim” kaçınılmaz hale gelir. Öbür yandan, zaten özel mülkiyetin ortaya çıktığı andan, yani toplumsal sınıfların oluşmasından beri tarih, kesintisiz bir sınıf savaşları süreci olagelmiştir. İşte, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki bağdaşmazlığın doruğa çıktığı anlarda bu sınıf savaşları “devrim”lerle sürer. Ama bu süreç, yine Hegel’de olduğu gibi, “dünya halklarının birliği”ne doğru ilerlemektedir. Bu yüzden bu ilerleme süreci içinde sınıfların yerlerinde de, niteliklerinde de boyuna değişmeler olur. Sınıfların yer ve niteliklerindeki değişmeyi de üretim güçlerindeki değişme ve farklılaşmalar belirler. Örneğin burjuva sınıfının geliştirmiş olduğu endüstriyel üretim tarzı, zorunlu olarak “proletarya” denen sınıfı doğurmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Marx ve Engels, nasıl ki Hegel tarihte tinin taşıyıcısı olarak birkaç önemli halk (Grek, Roma, Hıristiyan-Germen) saymışsa, tarihte “dünya tarihine geçmiş sınıflar”dan söz ederler. Önce “köle sahipleri sınıfı” gelir; bu sınıf, köleler üstünde tam bir bedensel tasarrufa sahiptir. Bunun gibi, ortaçağda “feodal egemen”, yeniçağda “burjuva” sınıfı ya da “kapitalist” sınıf vardır. Marx’a göre bu üç sınıf da baskıcı, özgürlükten yoksun toplumsal düzenlerin egemenidirler. Son sınıf olarak “proletarya” ise, kendi gücüyle sınıflı toplumu ve özgürsüzlüğü ortadan kaldıracak sınıftır. Hegel’de Hıristiyan-Germen halkın tini nasıl ki en sonunda evren tiniyle özdeş kılmıyorsa; şimdiye kadar kendisi hakkında sağlam bir bilince erişememiş olan insanlık da Marx’a göre, proletaryanın gücü sayesinde özgürlüğe ulaşacaktır. Ancak, bu özgürlük Hegel’de olduğu gibi ahlaklı

yurttaşların oluşturduğu akılsal hukuk devletinin özgürlüğü değil, tersine, her bakımdan özgürce üreten ve özgürce tüketen insanların oluşturacağı sınıfsız bir toplumun özgürlüğü olacaktır. Bu özgürlük de proletarya devrimiyle gelecektir. Hegel'in, özgürlüğü sonsuzluğa ertelemesine karşılık Marx ve Engels, bunun proletarya devrimiyle gerçekleşeceğine inanırlar. Öyle ki "gerçek tarih" de ancak özgürlüğün gerçekleşeceği bu devrimden sonra başlayacaktır. Gelinecek olan bu nokta ise, peygamberce bir kehanetle değil, tersine, bilimsel bir kesinlikle saptanabilir. Bu nokta, öbür yandan, Hegel'de olduğu gibi "tarihin sonu" değil, insanlığın kendi özgür bilinciyle bizzat kendisinin yapmaya başladığı "gerçek insanlık tarihi"nin başlangıcı olacak ve sürecektir. Oysa Hegel'de tarih, dünya tininin görünüşe çıktığı bir alan, tinin kendini açmak için kullandığı bir süreçti. Dünya tini, tarihi "yaptıktan" sonra artık tarihte yoktur, yani artık "yapılacak" bir tarih kalmamıştır. Oysa Marx ve Engels, Hegel'in böyle gördüğü tarihi ancak "insanlığın öntarihi", "insanlığın tarih öncesi" sayarlar. Feuerbach buna "geçmişin tarihi", "insanlığın özgürlük-öncesi öntarihi" demişti. "Gerçek insanlık tarihi" ise, proletarya devrimiyle başlayacaktır.

Hegel'le yer yer karşılaştırmalar yaparak kabaca değindiğimiz bu tablo içinde bile "tarih" kavramının Marksizmin merkezinde yer alan kavram olduğu görülebilir. Marx ve Engels, "Biz tek bir bilim tanırız, o da tarihtir," derler.[47] Yani tarih herhangi bir bilim değil, *tek* bilimdir. Bu bilimin dayandığı tabansa materyalist bir tabandır ve bu taban "tüm toplum tarihinin anlaşılması için anahtardır."[48] Bu anahtar, tüm tarihi "emeğin gelişim tarihi" olarak görmemizi sağlar. Tarihin özü, insan etkinliğinde, yani "praksis"tedir. Böyle olunca "maddi üretim tarzları, toplumsal, politik ve tinsel yaşam sürecini baştan aşağı belirler."[49] Toplumsal yaşama egemen olan şey, ihtiyaçların giderilmesine yönelik *iş*tir. Bu yüzden "ilk tarihsel eylem" üretimdir ve üretim, tarihin olabilirliğini yapan ana koşuldur. Bu temel koşuldan üretim güçlerine ve işbölümüne dayalı üretim ilişkileri doğar. İşte, tüm tarihin dayandığı tabanı bunlar oluşturur. Üretim güçlerinin herhangi bir andaki durumu, toplumun o andaki özel yapısını belirler. Buna göre de tarihte dört tip "toplumsal biçimlenme" vardır: 1. Asya tipi 2. Antik 3. Feodal 4. Burjuva. Bu biçimlenmelerden birinden öbürüne geçiş devrimlerle olur. Çünkü üretim güçleri ile üretim ilişkileri

artık bağdaşamaz duruma gelmiştir. Devrimden sonra ise mevcut sınıfsal karşıtlıklar bir başka niteliğe bürünmüş olarak devam eder. Bu evrelerin hiçbirinde tam bir özgürlük yoktur. Özgürlük, sınıfsız toplumla birlikte gelecektir.

Tarihin *tek* bilim olması, onun doğa bilimine karşı olmasını gerektirmez. Çünkü doğa biliminin kendisi de Marx ve Engels'e göre bir "tarihsel ürün"dür. Öyle ki doğa bilimleri ancak doğanın insan emeğiyle, üretimle biçimlendirilme süreci içinde ortaya çıkabilirler. Üstelik evrim kuramının gösterdiği gibi, doğa da zamana bağlı bir gelişim içindedir; "Doğa da zaman içinde kendi tarihini yapar."[50] Ama öbür yandan insan ve toplum, aynı zamanda doğanın da ürünüdürler. Bu yüzden tarihte de "doğa yasaları" egemendir. Tarih olsa olsa farklılaşmış bir doğal süreçtir. Bu yüzden tarihte "ideler", "tanrısal güçler" vb. değil, "gerçek insanlar"ın emeğiyle oluşturulmuş bir süreç söz konusudur. "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar."[51] Bu yüzden doğada kör bir determinizm varken, tarihte insanın bilinçli bir kavrayışla, kendine bir hedef koymasıyla oluşmamış hiçbir şey yoktur. Gerçi tarihte rastlantı vardır ama bu rastlantısallığın da bağlı bulunduğu "içkin genel yasalar" bulunur ve bu yasalar üretim tarzlarına ilişkindir ve zorunludurlar. Bu yüzden tarihteki rastlantısallıklar, bu yasaların yönlendiriciliği yanında yanıltıcı olmamalıdır. Örneğin sayısız rastlantısal ve bireysel irade, "toplumsal etkililiği olan bir güç"e dönüşür ve bu gücün etki bakımından doğal güçlerden farkı yoktur. Örneğin bu bakımdan en zorunlu tarih yasaları, ekonomi yasalarıdır.[52]

Ama bu belirlemelere rağmen Engels, geç dönem yazılarında tarih bilimini yine de doğa bilimlerinden ayırır. Engels, tarih yasalarının "rastlantısallıklarla dolu bir alan olarak tarih"in yasaları olduğunu ve bu yüzden tarihsel bilginin "önemli ölçüde göreli bir bilgi" olduğunu belirtir.[53] Hatta "Bu alanda bir son başvuru yeri (*Instanz*) olarak genelgeçer doğrular arayan kimse pek az tatmine ulaşacaktır," der.[54] Çünkü Engels'e göre ekonomik biçimler ve bunların bağlı bulunduğu yasalar "gelip geçici ve tarihsel" biçim ve yasalardır. Bu yüzden Engels için, "Materyalist tarih yorumu, her şeyden önce öğretici bir kılavuzdur; asla Hegelyanizm tarzında her şeyi taşıyabilen yapıntısal bir kaldıraç değildir."[55]

Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ve Burckhardt'ta Tarih

Buraya kadar belirtilenlerden anlaşılabileceği gibi, 19. yüzyılda tarih eleştirisi, büyük ölçüde Alman İdealistleri'nin ve özellikle Hegel'in tarih felsefesine yönelik olmuştur. Örneğin Søren Kierkegaard, tarih kavramını tamamen varoluşçu bir açıdan ele alarak Hegel'e karşı çıkmıştır. Ona göre, Hegel'inki de içinde olmak üzere, "tüm dünya-tarihsel spekülasyonlar" ciddiye alınamayacak kadar boş, hatta "komik" düşüncelerdir. Çünkü Kierkegaard'a göre, gerçekten de "ilerleyen bir dünya tarihi süreci"nin olduğu doğru ise, bizler bu sürecin belli basamaklarında ve belli zaman noktalarında yer alanlar olarak, kendimizi, bu doğrunun "tümellik"i üzerinde hiçbir şey söyleyemez halde buluruz[56] ve bu saptama bizi "septik bir güvensizlik" içine iter. Kierkegaard'a göre, Hegel'in ya da Marx'ın tarih anlayışları, bir kez "tarihsellik" kavramını zorlamaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre "tarihsel olma", her şeyden önce, "olup-bitmiş olma"dır; "Tarihsellik, olup bitmiş olmanın yüklemidir."[57] Olsa olsa o, "olup-bitmekte olan"ı, yani "bugün"ü de içine alır. Oysa Kierkegaard için, "Gelecek, tarihsel değildir."[58] Çünkü o henüz "olmamıştır". Ne var ki "dünya-tarihsel spekülasyonlar" bu duruma aldırmamakta, hatta onlar "sonsuzun bile aynı zamanda tarihsel olması"na yol açan açmazlara dalmakta, geleceği, yani henüz tarihselleşmemiş olanı da tarihselleştirmektedirler ki, Kierkegaard için bu, tüm bu "spekülasyonlar"ın içine düştüğü "komik paradoks"u görmek için yeterlidir.[59]

Kierkegaard, "objektif" açıdan yaptığını belirttiği bu saptamadan sonra, tarihin ne anlam ifade ettiğine ancak "sübjektif" bir yanıt verilebileceğini belirtir. Kendi varoluşçu felsefesi içinde o, tarihi "günah" ve "korku"nun ortaya çıktığı alan olarak görür. Hatta Hegel'in tarih kavramıyla alay etmek için, tarihe Hegelci bir tanım vermek gerekirse, ona "korkunun bilinçteki gelişme süreci" olarak bakılabileceğini söyler. Kierkegaard için tarihin anlamı, onun birey açısından bir korku ve günah alanı olarak görülmesi halinde vardır. Birey, kendi bilincini, günahın ve korkunun saptandığı yer (vicdan) olarak gördüğü anda tarih ona, Hegel'inkine ya da Marx'ınkine hiç benzemeyen bir "sonsuz açınım (*Offenbarung*, *revelation*) süreci" olarak

görünür. Birey kendi varoluşunun geleceğini de ancak bireysel yoldan ulaştığı böyle bir “sonsuz”a bağlayabilir. Ama bu sonsuzluk, bu haliyle, kendi başına hiçbir umut ışığı göstermeyen, boş ve “saçma” bir şey olarak görünür. Bu sonsuzluk Kierkegaard’a göre, ancak “İsa’da tarihselleşen bir süreç” olarak görüldüğünde anlam kazanır. Ne var ki “sonsuzluğun İsa’da gerçekleştiği”ne de ancak bir “iman edimi”yle varılabilir; *İncil*’i yorumlayarak değil.[60]

Arthur Schopenhauer ise, “tarih felsefeleri”ne olduğu kadar “tarih bilimi”ne de karşı çıkar. O, Aristoteles gibi, felsefenin görevini her zaman aynı kalan, değişmeyen şeyin bilgisine yönelmekte, yani *theoria* etkinliğinde bulur. Örneğin onun için bu değişmez olan şey “sonsuz evren iradesi”dir. Schopenhauer için her insan, her çağ ve her toplum, bu aynı iradenin nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Ona göre, “İnsan türünün tarihi olarak tarihsel olaylar yığını, çağların birbirini değişerek izlemesi, insani idelerin görünüşe çıktığı rastlantısal bir form içinde olur.”[61] Schopenhauer, “tarih yüzyılı” olarak anılan 19. yüzyılın ortak eğilimlerine tam bir karşıtlık içinde, insani yaşamın özünün tarihsel olduğunu belirtmeyi, insani yaşamın tarihselliğinden söz etmeyi anlamsız bulur. Kierkegaard gibi o da insani yaşamın özünün “objektif” olarak tanınmasının olanaksız olduğunu söyler. Tarih onun için bir rastlantısallıklar alanıdır. Şöyle der: “Tarihin malzemesi, rüzgâra tutulmuş bulutlar misali hareket eden ve çoğu kez tümüyle önemsiz rastlantılarla dolu olan insani evrenin gelip geçici ilişkileridir. .... Tarihin anlattığı şey, gerçekte sadece uzun, sıkıcı ve yanıltıcı bir insanlık düşüdür.”[62] Schopenhauer’a göre bir *theoria* etkinliği olarak felsefenin tarihten çıkaracağı hiçbir “evrensel” yoktur. *Theoria* etkinliğini Bacon’dan beri olgulara taşıyan “bilim” de (*scientia*) tarihten hiçbir “yasa” çıkaramaz. Öyle ki bir “tarih felsefesi” de, bir “tarih bilimi” de Schopenhauer için olanaksızdır. Schopenhauer’un bu konuda antikçağın “*empeiria*”yı da içerecek biçimde koyduğu *theoria-histoira*, akıl-deney karşıtlığına geri döndüğü bile söylenebilir. O da antikçağ gibi, tarihçiliği çok sınırlı bir doğruluk taşıyan bir edebi tür sayar. Çünkü “Tarihçilik hep de olgulardan hareket etmek ister gibidir; ama bu yolla hiçbir yasaya erişemez ve bu yüzden bir bilim de olamaz.”[63] Hele bir “tarih

felsefesi” ise “geçmişin sisi içerisine başka sisler taşıyıp kafaları bulandırmaktan başka bir işe yaramaz.”[64]

Kierkegaard gibi Schopenhauer da “objektif” olarak bir “tarih felsefesi” ve “tarih bilimi”nin olanaksızlığını belirttikten ve ancak bir edebi tarz olarak “tarihçilik sanatı”nın olabilirliğinden söz ettikten sonra, tarihin anlamına sübjektif yoldan eğilinebileceğini ekler. Bu sübjektif yol, “tarihin özüne yönelik sezgisel bir bakış”a açıktır.[65] Bu sezgisel bakış altında Schopenhauer’a göre, tarih de doğa gibi, “bilinçsiz bir evren iradesi”nin buyruğu altındadır. Bu sezgisel saptamayı yapan insan içinse, bilinçsiz akıp giden bu tarih sürecini bilinçli bir sürece dönüştürebilmek konusunda tek olanak, bu süreci kendi aklına göre yönlendirebilmesidir. Bu noktada Schopenhauer Kantçı bir tutum takınır. Ona göre tarih ancak “insan soyunun akılcı yoldan kendi bilincine varma süreci” olabildiği sürece bir değer taşır.[66] Yani tarihin anlamı, bu sürecin akıl ilkelerine göre yönlenen bir toplumsal yaşama biçimine geçiş süreci olabilmesinde belirir. Ancak, bu türlü akılcı ilkelerden geriye bakıldığında tarih, “geçmişin sisi içinde önemli ve ilgi çekici şeyleri anımsatmak” işleviyle değer kazanmış olur.[67] Ama akılcı ilkelere göre yönlenen bir toplumsal yaşama biçimine geçmek, “evren iradesi”nin karşısına “insani irade”yi koymakla olanaklıdır. Tarih, ancak, “insani irade”nin “evren iradesi”ne galip geldiği anda tam olarak anlamlı bir süreç olabilir. Ama Schopenhauer, “özgür insan iradesi” ile “zorunlu evren iradesi” arasındaki savaştan insan iradesinin galip çıkacağı konusunda hiçbir iyimserlik beslemez.

Tarih felsefesine ve tarih bilimine farklı bir hücum da Friedrich Nietzsche’den gelir. (Burada Nietzsche’ye ayrılan sayfaların “Ekler” bölümündeki “Zamana Uymayan Düşünceler” başlıklı yazıyla birlikte okunması önerilir.) O, *Zamana Aykırı Düşünceler* adlı yapıtının “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı” adlı ilk bölümünde, tüm 19. yüzyılın “üşüşürcesine” üstüne eğildiği “tarihsel anlam” denen şeyin “hasta bir düşüncenin ürünü” olduğunu, bu “üşüşme”nin de “tipik bir çöküş işareti”ni simgelediğini söyler.[68] Nietzsche için kendi çağı, “aşırı, sersemletecek kadar gürültücü ve şamatacı bir tarihçilik hastalığı”na tutulmuş, bir “tarih humması”na yakalanmıştır.[69] Nietzsche bu tarihe düşkünlüğün, “yaşama”

ve “kültür” açısından büyük tehlikeler taşıdığını ve bizzat “yaşamayı zehirlediğini ve kültürel yaşamı barbarlaştırdığını” belirtir.[70] Nietzsche’ye göre bu tarihçilik,[71] her şeyi tarihselleştirmek için “çırpınan” bu anlayış, bizzat dayanmak istediği şeyi, yani “yaşama”yı, insani ve toplumsal varoluşu “boğazlamaktadır”.[72] Çünkü bu anlayış, insan yaşamındaki her şeyi tarihselleştirmekle insani ve toplumsal olan her şeyi tarihe “tutsak kılmıştır”.[73] Bunun sonucu ise, insandaki eğilim, şevk ve eylem gücünü, kısacası insandaki “güç iradesi”ni baltalamak olmuştur; “İnsan binyılların kamçısı altına sokulmuştur.”[74] Ona kendisinin “tarihin ürünü” olduğu öğretilmiş ve böylece o, kendini edilgin hissetmeye, “yapılmış bir eşya” olarak görmeye başlamıştır.[75] Bu insan kendisini “herkesçe paylaşılan değer ve ülkülerin mirasçısı” olarak görmeye itilmiştir.[76] Nietzsche’ye göre bunun doğurduğu sonuçsa, insani ve toplumsal bir “kalın kafalılık”tan başka bir şey değildir.[77] Çünkü geleneklerin ve tarihin belirleyiciliğine böylesine sarılınırsa; insanın eğilimleri, tutkuları, güdüleri ve yaratıcı etkinliği zincire vurulmuş olur. Öyle ki Nietzsche için her şeyi tarihselleştirmek, insana saygısızlığın “tiksinti verici” bir örneğidir;[78] insanın güç iradesini, yaratıcılığını hiçe saymaktır. Oysa Nietzsche’ye göre “bugün” ve “yaşama”, geleneğe ve gelenekten gelen ölçütlere göre değerlendirilemez. Tam tersine, tarihe bir “içerik” kazandırılacaksa, bu içeriği anlamlı kılacak olan tek şey, bugünkü “gerçek yaşam”dır. Bugünkü yaşam ise geçmişe tutsak kılınamaz; çünkü insanın ilgi merkezi geçmişte değil, bugündedir. “Doğru olan, geçmişi yaşam için geçerli kılacak bir güçle, bugün olup bitmekte olanlardan tarihi yeniden yapmaktır.”[79] Bu konuda Nietzsche’nin Feuerbach’ın tarihin “geçmişin tarihi” değil, “bugünün tarihi” olması, insanın “yazılan tarih”ten “yapılan tarih”e geçmesi gerektiği hakkındaki düşüncelerine benzer düşünceler ileri sürdüğü saptanabilir.

Görülebileceği gibi Nietzsche’nin tarih karşısındaki tavrı, her şeyden önce pratik, hatta pedagojik denebilecek bir tavırdır. O her şeyden önce, tüm insani ve toplumsal yaşamı tarihselleştiren bir “tarih ve kültür eğitimi”nin zararları üstünde durur. Ona göre böyle bir tarih eğitiminden kaçınmak

gerekir. Bu konuda, “yaşamaya hizmet edebilecek” üç türlü yararlı tarihten söz eder.

1. *Anıtsal tarih*: Bu tür tarihte, insanlığın büyük başarılarından örnekler verilerek yararlı bir eğitim sağlanabilir.

2. *Antik tarih*: Bu tür tarihte, insanlığın başından geçenler, kendi çağımızın düşünme modeli ve dünya görüşü açısından anlatılır. Antik tarih, Nietzsche için de Hegel’de olduğu gibi, tarihçinin kendi düşünce modeli ve dünya görüşünün öbür düşünce modeli ve dünya görüşlerinden sadece birisi olduğunun görülmediği, bu yüzden tüm olup bitenlerin tek bir açıdan anlatıldığı tarihtir. Ama bu haliyle de antik tarih, Nietzsche’ye göre yine de geçmiş hakkında bir şeyler öğrenmemizi sağlayabilir.

3. *Eleştirel tarih*: Asıl eğitsel yararı olan tarih, bu tarihtir. Çünkü bu tarih, insanı, zorlayıcı ve baskı altında tutucu geleneklerden ve bizzat tarihin tutsaklığından kurtarır. Burada tarihe, “yaşama”nın, bugünün istek ve talepleri açısından bakılır; tarih, “güç iradesi” peşindeki yaratıcı insanın geleceğe yönelik hedefleri ve amaçları açısından elekten geçirilir.

Bu eğitsel belirlemelerden sonra Nietzsche, tarihe bilgikuramsal açıdan da yaklaşır. Ona göre, tarihte “objektiflik”ten söz etmek “gülünç”tür. Çünkü tarihsel olaylar asla tek bir anlama, bir tekanlamlılığa sahip değillerdir. Ona göre “Tarih, insanların ya da grupların kendi varoluşları açısından bağlı oldukları sınırsız (sayıda) ilginin bir savaş alanı”dır.[80] Üstelik biz bu haliyle tarihe bir de kendi ilgilerimiz açısından eğiliriz ki, böylece “objektif bir bilim olarak tarih”ten söz etmek anlamsızdır. Örneğin Nietzsche’ye göre, Hegel gibi tarihte bir akıl olduğunu söyleyen herkes, olsa olsa sınırsız ilgilerin savaş alanı olarak tarihte ancak o döneme özgü “gelip geçici ilgilerin tarihi”ni bulabilir.[81] Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche’ye göre tarih, ilgili döneme ait “yenik düşmüş eğilim ve düşüncelerin sessizliğe bürünmüşlüğünün de tarihi”dir.[82] Bu yüzden Hegel, tarihte aklın egemen olduğunu söylerken, aslında tarihte, Aydınlanma’nın “galip gelen akılcı ilgileri”nin tarihini bulmaktadır. Oysa aynı tarih, akılcı ilgilerin bastırdığı öbür ilgilerin de tarihidir; yani bastırılmış güdülerin, tutkuların, kısacası akıldışı olanın da tarihidir. Bu yüzden tarihte erek ve yasa arayan Aydınlanmacı tin, tarihte “rastlantısallıkların anlamsız gücü”nü görememiş, bu konuda tam bir körlüğe düşmüştür. Tarihte bir “öz” aranmak isteniyorsa,

bu öz ancak “güç iradesi” olabilir; çünkü “Güç iradesi yaşama iradesiyle aynı şeydir” ve “tüm tarihin kök olgusu” budur. “Güç iradesi” ise akılsal yoldan kavranamaz. Bu yüzden tarihte bir “evrensel anlam” aramak saçmadır. Nietzsche’ye göre tarihte anlam arama çabası, Hıristiyanlığın Batı düşüncesine mirasıdır. Öyle ki tüm Batı felsefesine sinmiş olan “tarihsel anlam düşüncesi”, “kılık değiştirmiş bir teoloji” olarak ortaçağ kalıntısı bir tutuculuğun ürünü ve simgesidir.[83] Nietzsche, ancak Hıristiyanlığın aşılması ve “Tanrı’nın ölümü”yle “tarihin dönüm noktası”nın geçileceğini, tarihin Hıristiyanlığın gizli ya da açık ipoteğinden kurtarılıp özgür insanın tarihi haline gelebileceğini belirtir.[84]

Jacob Burckhardt da Nietzsche’yle birlikte, Alman İdealizmi’ nin tarih felsefesini tümüyle “ulusçu-Romantik” bir tarih yorumu sayar.[85] Ona göre, “tarihçi idealizm”de en yüksek duygu “dinsel destekli bir ulusçuluk”, en yüksek modelse “örgütlenmiş güç olarak devlet”tir.[86] Bu duygu, filozofları bu modeli “bir ereğe doğru ilerleme” altında görmeye itmiştir. Oysa ilerlemeden, erekten, belirlenmiş bir gelecekten söz etmek anlamsızdır. Kuşkusuz, bir toplumun ya da tümüyle insan türünün belli hedeflere yönelik bir ilerleme süreci içinde olması en azından ihtimal olarak tarihe aykırı bir şey değildir. Ama bu, zaman zaman tarihin büründüğü görünüşlerden sadece biri olabilir. Oysa, “Tarihsel yaşam, binlerce görünüşe sahip, karmaşık bir yaşamdır ve o her türlü kılığa bürünebilir.”[87] Devletler, dinler, kültürler, boyuna kurulup çözülürler. “Tarihin özü değişmedir.”[88] Ne var ki 19. yüzyıl bu değişmeyi, tarihin büründüğü binlerce kılık arasından birini kendine göre seçip “hep ilerleyen bir süreç” olarak yorumlamakla, tarihin niteliğini saptamaktan çok, kendi iyimserliğini sergilemiştir. Buna karşılık tarihte, belirtildiği gibi, ilerleme biçimindeki değişme, binlerce değişme tarzından ancak biri olabilir. Tüm değişme tarzlarını bize verebilecek bir tarih bilgisi ise asla oluşturulamaz. Çünkü biz her zaman, tarihte olup bitenden “değişik” ve “başka” bir görüş açısıyla tarihe eğiliriz. Bu yüzden Burckhardt için “tarih, bilimlerin en az bilimsel olanıdır.”[89] O ancak, bizim bugünümüz açısından “bilinmeye değer” olanla ilgilenir. Tarihte olup bitenleri yasalara bağlamak anlamsızdır. “Tarihsel olan”ı, ancak “anlamacı” bir tutumla ele almak, onun “yaşamakta olan şeylerle akrabalığını kurmayı

denemek” gerekir.[90] Bunun için de bir sınırsız değişmeler alanı olan tarihte, *tekrar eden, tipsel* olan şeyleri anlamak esastır. Ama bu tekrar asla doğabilimsel anlamda bir tekrar değildir. Çünkü tarihte doğabilimsel anlamda döngüsel olarak tekrar eden hiçbir şey yoktur. Ne var ki yine de bu sınırsız değişme içinde az veya çok birbirine benzer durumlar saptama olanağı vardır. İşte bu gibi durumlar, asla “genel” değil ama “tipsel” durumlar olarak görülmelidir. Burckhardt’a göre bu tipsel durumlar *devlet*, *din* ve *kültür* türünden şeylerdir. Bunlar, az veya çok, her dönemde ortaya çıkan ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen etmenler ve bu yüzden de tarih araştırması için hep gözetilmesi gereken koşullar olarak görülebilirler. Ama bunlar arasında asla tek taraflı bir belirleme ilişkisi yoktur. Bunlar her zaman bir *karşılıklı etkileşim* içindedirler. Devlet ve din daha kolay kalıplaşan tipsel durumlar olmalarına karşılık, kültür hareketli ve kalıplaşmaya en az elverişli tipsel durumdur ve her zaman devlet ve dinin de kalıplaşmasını kırmaya hazır bir gizilgüç taşır. Bu bakımdan Burckhardt, tarihe her zaman bir de *estetik* bir tavırla eğilmek gereğinden, tarihte “sanatsal bir anlama”nın öneminden söz eder. Şöyle der: “Tarih bana her zaman bir şiir olarak görünmüştür.”[91] Öyle ki bu haliyle tarih, ona göre “olağanüstü bir dram”dır.[92]

Burckhardt, özellikle “tarihte tipsel durumlar”dan ve “tipsel anlama”dan söz etmekle, daha sonra Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Max Weber ve Karl Mannheim’a kadar uzanan bir çizgide “tin/tarih bilimlerinin temellendirilmesi” çabalarını etkilemiştir.

[1] Kurt Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, Schünemann, Bremen, 1959, ss. 356-372. (Leopold von Ranke, Saemtliche Werke.)

[2] a.g.e., ss. 356-372. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[3] a.g.e., ss. 356-372. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[4] a.g.e., ss. 356-372. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[5] Gunter Scholtz, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 372.

[6] a.g.e., s. 372. (Heinrich Karl Ludolf von Sybel, *Kleine Historische Schriften.*)

[7] a.g.e., s. 373. (Heinrich Karl Ludolf von Sybel, a.g.e.)

[8] a.g.e., s. 370.

[9] Kurt Rossmann, a.g.e., ss. 356-372. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[10] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 379. (Heinrich Karl Ludolf von Sybel, a.g.e.)

[11] a.g.e., s. 369. (Wilhelm von Humboldt, *Historische und politische Aufsaetze.*)

[12] a.g.e., s. 369. (Wilhelm von Humboldt, a.g.e.)

[13] a.g.e., s. 369. (Wilhelm von Humboldt, a.g.e.)

[14] a.g.e., s. 368. (Wilhelm von Humboldt, a.g.e.)

[15] a.g.e., s. 370. (Wilhelm von Humboldt, a.g.e.)

[16] a.g.e., s. 370. (Wilhelm von Humboldt, a.g.e.)

[17] Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Gcschichte im 19. Jahrhundert*, Hain, Meisenheim-Glan, 1968, s. 348.

[18] a.g.e., ss. 355-362.

[19] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 369. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[20] Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik*, Verlag von Veit, Leipzig, 1868, s. 16.

[21] a.g.e., s. 27.

[22] a.g.e., s. 36.

[23] a.g.e., ss. 48-52.

[24] a.g.e., s. 52.

[25] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 371. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[26] a.g.e., s. 371. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[27] a.g.e., s. 370. (Leopold von Ranke, a.g.e.)

[28] Lutz Geldsetzer, a.g.e., s. 352.

[29] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 372. (Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreihung.*)

[30] a.g.e., s. 372. (Johann Gottlieb Fichte, *Ethik.*)

[31] Lutz Geldsetzer, a.g.e., s. 392.

[32] a.g.e., s. 405. (Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion.*)

[33] a.g.e., s. 410. (Ludwig Feuerbach, a.g.e.)

[34] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 379. (Arnold Ruge, *Ausgewaehlte Werke*)

[35] a.g.e., s. 379. (Moritz Hess, *Die letzten Philosophen.*)

[36] Lutz Geldsetzer, a.g.e., s. 459. (Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie.*)

[37] a.g.e., s. 459. (Ludwig Feuerbach, a.g.e.)

[38] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 376. (Arnold Ruge, a.g.e.)

[39] August Comte, *Discours sur L'esprit positif*, Alcan, Paris, 1956, s. 127.

[40] a.g.e., s. 138.

[41] a.g.e., ss. 144-166.

[42] Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, s. 241.

[43] Lutz Geldsetzer, a.g.e., s. 463.

[44] a.g.e., s. 465.

[45] Karl Marx-Friedrich Engels, Marx-Engels Werke (MEW), cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1952, s. 296.

[46] a.g.e., s. 362.

[47] a.g.e., s. 300.

[48] a.g.e., s. 264.

[49] a.g.e., s. 457.

[50] a.g.e., s. 436.

[51] a.g.e., s. 27.

[52] a.g.e., s. 436.

[53] a.g.e., s. 444.

[54] a.g.e., s. 39.

[55] a.g.e., s. 453.

[56] Arthur Schopenhauer, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*, Saemtliche Werke, cilt 2, Cottasche, Stuttgart, 1967, s. 18.

[57] a.g.e., s. 27.

[58] a.g.e., s. 44.

[59] a.g.e., s. 45.

[60] a.g.e., s. 76.

[61] Arthur Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, Saemtliche Werke, cilt 5, Cottasche, Stuttgart, 1938, s. 514.

[62] a.g.e., s. 251.

[63] a.g.e., s. 266.

[64] a.g.e., s. 282.

[65] a.g.e., s. 294.

[66] a.g.e., s. 388.

[67] a.g.e., s. 508.

[68] Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, Saemtliche Werke, cilt 1, Ullstein Verlag, Berlin, 1971, s. 236.

[69] a.g.e., s. 239.

[70] a.g.e., s. 240.

[71] Nietzsche'nin bu konuda kullandığı terim, aslında tarihsiciliktir (*historisizm*). İleride "Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması" başlığı altında göreceğimiz gibi, onun ilk kez olumsuz bir anlam içeriğiyle kullandığı bu terim daha sonra Popper'e kadar uzanan bir çizgide ama hep değişik ve karmaşık yeni anlam içerikleriyle karşımıza çıkar.

[72] Friedrich Nietzsche, a.g.e., s. 241.

[73] a.g.e., s. 242.

[74] a.g.e., s. 243.

[75] a.g.e., s. 240.

[76] a.g.e., s. 245.

[77] a.g.e., s. 262.

[78] a.g.e., s. 252.

[79] a.g.e., s. 261.

[80] a.g.e., s. 263.

[81] a.g.e., s. 268.

[82] a.g.e., s. 268.

[83] a.g.e., s. 274.

[84] a.g.e., s. 266.

[85] Lutz Geldsetzer, a.g.e., s. 517. (Jacob Burckhardt, *Weltgeschkhtliche Betrachtungen.*)

[86] a.g.e., s. 522. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

[87] a.g.e., s. 525. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

[88] a.g.e., s. 527. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

[89] a.g.e., s. 527. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

[90] a.g.e., s. 529. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

[91] a.g.e., s. 529. (Jacob Burcldıardt, a.g.e.)

[92] a.g.e., s. 531. (Jacob Burckhardt, a.g.e.)

ALTINCI BÖLÜM

20. YÜZYILDA
TARİH KAVRAMI

Yeni Kantçılık: Tarih ve Mantık

19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk on yılları, özellikle Almanya'da büyük tarih yazarlarının yetiştiği bir dönem olmuştur. Otto Hintze, Friedrich Rachfall, Friedrich Meinecke, Georg Friedrich Below, Heinrich von Treitschke ve Eduard Meyer gibi büyük tarihçiler, Alman Tarih Okulu geleneği içinde, her dönemi ya da çağı kendi bireysellik, tekillik ve bütünlüğü içinde ele alıp betimlemeye yönelen bir "tekilleştirici (*individualistik*) tarih araştırması" içindeydiler. Buna koşut olarak, Almanya dışında da özellikle büyük tarihsel kişilikleri konu alan biyografik tarih yazıcılığı Victor Cousin ve Thomas Carlyle ile büyük bir gelişme gösteriyordu. Hepsi de Alman Tarih Okulu geleneği içinde yer alan bu büyük tarihçiler, bir yandan yine bu geleneğin etkisi altında *tekilleştirici* (individualistik) yöntemlerle çalışırken; öbür yandan *genelleştirici* (generalistik) bir yöntemle dünya tarihçiliğine yönelik "genel tarih yorumları"na da başvuruyorlardı. Ama Sybel, Humboldt ve Ranke'de olduğu gibi, 20. yüzyılda da Alman Tarih Okulu'na bağlı bu büyük tarihçiler arasında tarih biliminin tekilleştirici ve genelleştirici yöntemleri

arasında daha yetkin bir bağdaşıklık sağlama konusundaki tartışmalar devam ediyordu. Örneğin Karl Lamprecht, tarihte genelleştirici yönteme öncelik verilmesi ve bir “kültür tarihçiliği”ne yönelinmesi gereğinden söz ediyordu. Lamprecht’e göre, tarihteki kolektif etkinlikler bir çeşit “sosyolojik” çözümlemeyle izlenmeli ve buradan tüm “kültür tarihi” için geçerli olabilecek sonuçlar çıkarılabilmeliydi. O bu konuda Wilhelm Wundt’un deneysel psikolojisini örnek alan bir “kitle psikolojisi”ni böyle bir “kültür tarihi”nin dayanacağı temel olarak görüyor ve bu konuda Wundt’un şu sözlerine dayanıyordu: “Tarihin konusu, insanın (psişik) yaşantılarının geçmişidir.”[1] Bu yüzden Lamprecht’e göre bir “kitle psikolojisi” toplu halde yaşayan insanların yaygın ve ortak eylem tiplerini, paylaştıkları anıları (mitos vb.), değerleri (ahlaksal öğeleri) ve kültürel araçları (dil) tarihsel gelişimleri içinde incelemekle, “kültür tarihi”ni anlamamıza yardım edecektir. Lamprecht, böylece sosyoloji ve sosyal psikolojiyle desteklenmiş bir tarihçiliğin, genel ifadelere, hatta “yasalar”a ulaşabilen bir “bilim” olacağını belirtir ve böyle bir tarih biliminin “kolektivistik” yöntemlerle çalışan *genelleştirici* bir bilim olarak bilimler sistemi içinde yer bulabileceğini söyler. O, Rachfall, Meinecke, Below gibi tarihçileri yalnızca *bireyselleştirici* yöntemlerle çalıştıkları için eleştirir.[2]

Böylece 20. yüzyıl başlarının büyük tarih yazarları arasında bilim olarak tarihte genellik-tekillik, yasalılık-rastlantısallık konularında süregelmekte olan tartışmaların yoğunlaşmasına koşutluk içinde, felsefe düzleminde de “tarih biliminin metodolojisi” hakkındaki çalışmaların hızlandığı görülür.

Alman felsefe geleneğinde spekülatif idealizmden Kant’ın bilgi kuramına bir dönüşü ve çağdaş felsefe sorunları karşısında Kant’a dayalı bir eleştirel tavrı benimseyen *Yeni Kantçılık*, 20. yüzyılda “tarih bilimi”ne yönelik felsefi çalışmaların en önemlilerinden birini gerçekleştirmiştir. Ancak, Yeni Kantçılık akımı içinde bu çalışmalar iki okul halinde yürütülmüştür: 1. Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert’e bağlı *Heidelberg Okulu* (veya Güney-Batı Almanya Yeni Kantçı Okulu). 2. Hermann Cohen ve Paul Natorp’a bağlı *Marburg Okulu*. (Burada Yeni Kantçılığa ayrılan sayfaların “Ekler” bölümündeki “Max Weber’in Bilim Kuramında Tarihsel ve Sistematik Yaklaşımların Sentezi” başlıklı yazıyla birlikte okunması önerilir.)

Heidelberg Okulu, esasında *mantıksal* temelli bir tarih çözümlemesi geliştirmiştir. Windelband'a göre, tarih kavramını bir yere oturtmak için önce doğa bilimleri ile tarih arasındaki sınırları iyice saptamak gerekir. Buna göre doğa bilimleri "genel yasalar"a yönelen etkinliklerdir ve mantık diliyle konuşmak gerekirse, doğa bilimlerinin hedefi, "cins kavramları" (genel kavramlar) elde etmek ve bir tümel önerme tipi olarak *apodiktik* (zorunlu) yargılara varabilmektir. Oysa tarih, tekil kavramlar yanında tekil önermeler, yani *assertorik* (yalın) yargılar elde etme peşindedir. Yani tarihin hedefi tümel önermeler elde etmek değil, her olayı kendi tekliği içinde betimlemektir.[3] Rickert'e göre, "Tarih kavramı, sözcüğün sağın anlamında, kendine özgülüğü ve tekilliği içindeki bir defalık oluşun kavramıdır."[4] Bu nedenle, örneğin Windelband'a göre bilimler mantıksal bakımdan iki gruba ayrılırlar: 1. *Nomotetik* (yasacı) bilimler 2. *İdiografik* (bir defalık olanı betimleyici) bilimler. Nomotetik bilimler, yani doğa bilimleri yasalar peşindeyken; idiografik bilimler, yani tarih bilimleri bir defalık oluşların, örneğin bir dönemin, bir çağın, bir sanat akımının, bir politik devrimin vb. betimi peşindedirler. Tarih zaten tam da bu tekilliği kavramak istemesi yüzünden bir "yasacı bilim" olamaz. Rickert'e göre "bilim" kavramını sadece doğa bilimlerini örnek alan bir "yasacı bilim" olarak anlamak, Bacon'dan beri bir "pozitivist önyargıcılığın" ürünü olmuştur.[5] Oysa "yasa peşinde koşmayan bilim" de vardır ve tarih bilimi böyle bir bilimdir. Öyle ki Rickert'e göre tarih bilimini de bir "yasacı bilim" olarak görmek, bir *contradictio in adjecto*, karşıtları bir araya getirmekten başka bir şey değildir. Çünkü "yasa" ve "tarih" kavramları karşıttırlar. Bu yüzden felsefe tarihine yayılmış olan şu yanılgıdan, yani tarihi bir "yasacı bilim" olarak görme ve onu böyle temellendirme yanılgısından kaçınmak gerekir.[6]

Bu mantıksal belirlemeler ışığında Rickert'e göre, Alman Tarih Okulu'nun tarihi "bir defalık oluşun bilimi" saymış olması, onu *tekilleştirici* bir bilim olarak görmesi, doğrudur. Ama aynı Alman Tarih Okulu'nun bir "genel tarihçiliğe", yani genelleştirici bir tarih bilimine geçmek istemesi, yersiz olmuştur. Tarih ancak tekilleştirici bir bilim olarak kalabilir; yasalar peşinde olan genelleştirici bir bilim haline asla gelemez ve gelmemelidir.[7] Gerçi Rickert'e göre, "kültür gerçekliği"ne yönelecek bir genelleştirici

bilime de ihtiyaç vardır; ama bu genelleştirici bilim, tarih bilimi olamaz. Rickert, "kültür gerçekliği"ne yönelen bilimlere kültür bilimleri (*Kulturwissenschaften*) adını verir. Kültür bilimleri ikiye ayrılır:

1. Genelleştirici kültür bilimleri.
2. Tekilleştirici kültür bilimleri.[8]

Bu belirlemeler altında Rickert, Windelband'ın "nomotetik" ve "idiografik" olarak ayırdığı bilimleri; 1. doğa bilimleri 2. kültür bilimleri olarak ayırmış olur. Doğa bilimleri "yasacı bilim"lerdir; kültür bilimleri ise, "genelleştirici kültür bilimi" ve "tekilleştirici kültür bilimi (tarih)" olarak kendi içinde ikiye ayrılır. İşte, Rickert'in ana sorunsalı bu noktada belirir. İster tekilleştirici isterse genelleştirici olsunlar, kültür bilimleri doğa bilimleri gibi "yasacı bilim" olamazlar. O halde, "kültür gerçekliği"ne "genel" olarak yönelmemizi sağlayacak bir "genelleştirici kültür bilimi" nasıl olanaklıdır? Başka bir deyişle, doğabilimsel anlamda yasaları içermeyen ama aynı zamanda kültür gerçekliği hakkında "genel" bilgiler üretecek bir bilim olabilir mi?

Bu soruyu yanıtlamak için Rickert, önce doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki "sınırlar"ı irdelemeye başlar. Ona göre "kültür" denen gerçeklik alanı (ki Rickert "kültür" sözcüğünü, "tin" kavramının metafiziksel yükünden kurtulmak için seçtiğini söyler) her şeyden önce bir "anlama edimi"ni şart koşar. Çünkü bu gerçeklik bir doğal obje gibi *doğrudan* gözlemlenen bir obje değildir. Bu gerçeklik, insanların belli *değerlere* göre eyledikleri bir alanın gerçekliğidir, ki ona ancak bu değerler aracılığıyla, yani *dolaylı* bir şekilde yönelme olanağımız vardır. Değerlerse, bir doğal obje gibi, algılamanın değil, bir anlamanın konusudurlar. İşte bu yüzden kültür gerçekliği, öncelikle anlaşılmayı bekleyen bir gerçekliktir. Burada değerler, insan eylemlerinin motifleri durumundadır ve bu alanda nedenselci düşünme, *doğal nedensellik* gibi iki olgu ya da nesne arasında kurulan ve genel bağıntıları kavramaya yönelik bir nedensellik değil, Droysen'in belirttiği gibi, değerler ile o değerlerin yönlendirdiği insan eylemleri arasında kurulan bir nedensellik, yani *tarihsel nedensellik* olarak çalışır. Gerçi Kant'ın dediği gibi, teorik akılda (salt akıl) yer alan bir kategori olarak nedensellik tektir ve Rickert'e göre nedensellik, kültür bilimlerinde *amaç-eylem*, *değer-eylem* ilişkisi olarak kurulur. Değerlerin

eylemleri belirleme tarzı ise zorunluluk taşımaz. “İnsanların yaşamları bağlanılan, inanılan değerlere aykırı eylemlerle de doludur.”[9] Öyleyse kültür gerçekliği, hem değerlere bağlı bir gerçeklik alanı olarak bir “anlama edimi”ni gerektirmesi hem de doğabilimsel anlamda bir zorunluluğu içermemesi bakımından doğal gerçeklikten kesinlikle ayrılır.[10]

Öbür yandan, zorunlu bir belirleyicilikleri olmayan bu değerler, her çağda ve dönemde değişirler ve bu yüzden bizim belli bir çağı ve dönemi ancak kendi özgüllüğü ve tekilliği içinde ele almamız gerekir. Ne var ki bizim, bir çağa ve döneme egemen olan değerleri tümüyle anlama ve o çağı ve dönemi zihnimizde olduğu gibi yeniden kurma olanağımız da yoktur. Çünkü o çağla veya dönemle ilgili “empirik malzeme”miz her zaman kısıtlı olduğu gibi, o çağın ve dönemin kendine özgü değerlerini yetesiye anlama olanağımız da kısıtlıdır. Çünkü geçmişte kalmış değerlerin çoğu bize bugün oldukça “yabancı” gelebilir. Bu yüzden, *tekilleştirici* tarih her zaman, ele aldığı çağ ya da dönem hakkında bize ancak bir “anlayıcı yorum” sunagelmiştir ve o her zaman bir *anlayıcı-yorumlayıcı bilim* olarak kalacaktır.

İşte Rickert’e göre, bu haliyle tarih, “kültür gerçekliği”ni “genel” olarak bilme bir yana, bir dönemi ya da çağı sınırlı ve tekil olarak ele alırken bile o dönem ya da çağ için bir yorum sunmaktan öteye geçememektedir. Öyleyse, “kültür gerçekliği”ne “genel olarak yönelme” konusunda tarihten beklenecek fazla bir şey yoktur. Tarih, *genelleştirici* bir kültür bilimine destek olabilir ama kendisi böyle bir bilim haline getirilemez. Öbür yandan Rickert’e göre, kültür gerçekliğini “genel” olarak bilmemizi sağlayacak bilim, Comte’tan beri sunulageldiği biçimiyle bir “sosyoloji” de olamaz. Çünkü “sosyoloji”, adından da anlaşılabileceği gibi, toplumsal (kültürel) gerçekliğe bir “yasacı bilim” olarak, hem de büyük ölçüde toplumda doğabilimsel anlamda mekanist-determinist yasalar arayan bir bilim olarak yönelmek istemektedir ki, bu olanaksızdır.

Bu irdelemelerden sonra Rickert, aslında başlangıçtan beri aramakta olduğu şekliyle bir *genelleştirici kültür bilimi*nin olamayacağı sonucuna varır. Ona göre, böyle bir genelleştirici kültür biliminin yerine koyabileceğimiz, ikame edebileceğimiz tek bir seçenek vardır: Kültür gerçekliğine yönelik bir genelleştirme ancak tarihi ve toplumu “her aydın

tarafından kabul edilebilecek olan bazı *genelgeçer değerler* altında ele almak" yoluyla olanaklıdır.[11] Rickert'e göre böyle *genelgeçer değerler* gerçi yoktur ama tüm tarihi bize anlamlı kılacak bu tür genelgeçer değerler düşünmezsek, tarihe genelleştirici bir biçimde bakamayız. Bu yüzden, Rickert'e göre, çağımızın felsefe etkinliği, tarihe genelleştirici olarak bakabilmemizi sağlayacak bu gibi genelgeçer değerlerin neler olabileceğini araştırmaya yönelmelidir. Gerçekten de Rickert bu aşamadan sonra tüm çabasını böyle bir "değerler felsefesi"ni temellendirmeye yöneltir. Ona göre geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını aşma olanağı, tüm tarihe böyle genelgeçer değerler açısından bakmakta bulunabilir. Rickert bu yolla bulunacak ve herkesçe kabullenilecek olan genelgeçer değerlerin başında "özgürlük" ve "eşitliği" sayar ve bu noktada Kantçı çözüme geri döner: "Özgürlük", "eşitlik" gibi genelgeçer değerleri kabullenmiş bir insanlık, bu değerler altında geçmişini "anlamlandırabileceği" gibi geleceğini de kendi elleriyle kurma olanağı bulur.[12]

Böylece Yeni Kantçı Heidelberg Okulu'nun tarih eleştirisi, spekülatif tarih felsefelerine, Rickert'in terimiyle "tarih metafizikleri"ne karşı bilgikuramsal açıdan bir tavır almış olur ve bu tavra dayalı bir "tarih mantığı" geliştirmeye çalışır. Böylece de "tarih felsefesi"nden büyük ölçüde "tarih biliminin felsefesi"ni anlamış olur. Bu anlayış içinde Heidelberg Okulu'nun ele aldığı sorunlar şöyle bir sıra izlemiş olurlar: 1. Tin/tarih bilimlerinin mantığını ve bu bilimlerin yöntemlerini (Windelband), doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını (Rickert) belirlemek. 2. Alan olarak tarihin içeriğini değerlere göre ele almak. 3. Böylece bir "dünya tarihi"ni olanaklı kılacak koşulları bir "değerler felsefesi" altında saptamak.

Windelband ve Rickert'ten sonra Yeni Kantçı Heidelberg Okulu, bu üç maddelik programın daha çok birinci maddesine ağırlık veren bir "tarih mantıkçılığı"na yönelir. Örneğin Friedrich Mehlis için yapılması gereken ilk iş, "tarihsel bilim öğretisinden tüm tarih felsefelerini defetmektir."[13] H. Wilhelm Engert, Johannes Thyssen, Otto Braun gibi Yeni Kantçılar daha çok, tekilleştirici bir etkinlik olarak "tarih biliminin metodolojisi" üstüne çalışmışlar ve Rickert'in "genelleştirici kültür bilimi"nin olabilirliğini bir "değerler felsefesi"ne bağlamasının sorunlara yol açacağı üzerinde durmuşlardır. Max Weber ve Ernst Troeltsch, tüm tarihe genelgeçer değerler

açısından bakmayı “spekülasyon” sayarak yadsımışlar ve tarihte bir genelliğe, ancak ve ancak, bir tekillikler topluluğu olarak tarihsel olaylar yığını içinde “yaklaşıklık ve benzerlik” ölçüsünü aşamayan “tipsel” durumların saptanması yoluyla, *parçalı* ve *hipotetik* olarak, anlayıcı bir yorumlama içinde varılabileceğini söylemişler ve Max Weber buradan yola çıkarak bir “tarihselci sosyoloji” geliştirmiştir.[14]

Heidelberg Okulu’nun mantıksal ve bilgikuramsal tavrına karşılık *Yeni Kantçı Marburg Okulu*, tarih sorunsalına bir *etik sorunsal* olarak eğilmiştir. Hermann Cohen’e göre, “Tarih kavramı, aklın sonsuz görevi içinde temellendirilebilir.” Aklın sonsuz görevi ise, “insanlık” idesini gerçekleştirmektir. Bu bakımdan tarih sorunsalı, tam da ahlak öğretisinin merkezinde, *homo noumenon*’a, yani *ilkeler koyan insan*a ait bir sorunsaldır.[15] Marburg Okulu, tarihe bir etik sorunsal olarak eğilirken, bu konuda kendine özgü bir “sosyalizm” görüşü geliştirir ve bu görüşün ışığında “Marksist sosyalizm”le tartışmaya girer. Cohen’e göre sosyalizm, tarihi zorunlu tarih yasaları altında kendiliğinden gerçekleşecek ereklere doğru yönlenmiş bir süreç olarak görmeyi reddeder. Çünkü böyle bir tarihsel süreç içinde insanın bizzat kendi emeği ve amaçlarıyla gerçekleştireceği bir şey kalmaz. Marx ve Engels, kendi sosyalizm anlayışlarında hep bunun sıkıntısını çekmişlerdir. Onlar hem doğabilimsel zorunluluğa göre işleyen bir tarih tablosu çizerler hem de bu tablo içinde insanın kendi tarihini kendisinin yapması gerektiğini söylerler. Onların “insancıl” ülkülerini paylaşabiliriz ama tarihi zorunlu yasaların hüküm sürdüğü bir alan haline getirmelerine sessiz kalamayız. Tarihte “insanın özgürlüğü”ne yer açabilmemiz için yeni bir “sosyalizm” kavramına ihtiyacımız vardır. Sosyalizm, ancak bir “akıl etiği”yle erişilebilecek olan bir düzene, yani insanların özgür iradeleriyle gerçekleştirilebilecek olan özgürlükçü-eşitlikçi bir düzene ulaşma çabalarının adı olabilir. Cohen’e göre sosyalizm “determinist tarih yasaları”nın bizi ulaştıracağı garip bir “doğal durum” değil, akıl sahibi insanın kendi özgür iradesinden hareketle kendisine koyduğu ve toplumca da benimsenen ilkelere dayalı bir “ahlaksal durum”dur. Bu yüzden tarihin “öz”ü, üretim güçlerinde ve üretim ilişkilerindeki değişmelerde değil, özgür insan aklının ürünleri olan ahlaksal ilkelerde yakalanabilir. Çünkü Cohen’e göre, üretim güçlerine de şekil

veren şeyler “akıl ideleri”dir. Matematiğin ideleri olmasaydı, makine de olmayacaktı. Bu yüzden determinist bir tarih bilimi, bir “garip doğa tarihi”nden başka bir şey olamaz. Tarih “tarih yasaları”nın yaptığı değil, bizim yaptığımız bir tarih olduğu sürece anlamlıdır.[16] Max Adler, Carl Schmidt ve Karl Vorlaender, Cohen’i izleyerek, materyalist tarih anlayışına karşı Kant’ın “hipotetik tarih” anlayışına dayalı itirazlar geliştirmişlerdir. Onlara göre Kant, tarihe, sonradan Hegel’in yanlış yorumladığı gibi, “insan özgürlüğünün gerçekleşme alanı” olarak bakmamıştır. O, yeniçağla birlikte özgürlüğünün bilincine varan insanın, bu bilinçle “tarihe nasıl bakması gerektiği”ni etik bir konumlamadan kalkarak vurgulamak istemiştir. Alman İdealistleri ve Marksistler, Kant’ın bu etik yargısını bir yana atıp tarihe ya idealist ya da materyalist etiketli, ama aslında aynı determinizmi taşımışlardır. Bu görüşler doğrultusunda Ludwig Woltmann, Rudolf Stammler, Paul Menzer ve Karl Kautsky, daha sonra Kant’a dayalı bir “tarihsel teleolojizm eleştirisi” geliştirmişlerdir.[17]

Böylece Yeni Kantçı Marburg Okulu büyük ölçüde Marksist sosyalizmin *revizyonuna* yönelmiş ve bu okul yandaşlarından bazıları kendilerine “revizyonist sosyalistler” adını vermişlerdir. Bu akım içinde önce Hegelci ve Marksist devrim kuramının yerini bu akımda bir evrim kuramı almıştır. Bu gelişme içinde son olarak da ekonomik nedenlerin tarihsel olayların kayıtsız şartsız belirleyicileri olduğu düşüncesi yerine, ekonomik nedenler de içinde olmak üzere, tarihte her zaman değişen belirleyici güçler” bulunduğu düşüncesi benimsenmiştir. Eduard Bernstein, tarihte etik etkenlerin de büyük rol oynadığını, etik etkenlerle ekonomik etkenler arasında, ekonomik etkenlerin başat olduğu tek yanlı bir belirleme ilişkisinden çok, bir karşılıklı etkileşim ilişkisi olduğunu, hatta bazı dönemlerde etik etkenlerin ekonomik etkenlere göre daha belirleyici olabildiğini belirtmiştir.[18] Çarlık Rusyası’nda Peter Berngardwich Struve, Nicolay Berdyayev, Sergey Nikolayeviç Bulgakow ve Michael von Tugan Baranowski tarihte tek ve başat belirleyicinin ekonomik etkenler olmadığını ve tarihte tekmerkezli ve tekboyutlu bir nedensellik düşünülemeyeceğini söylemişlerdir. Böyle bir tarihsel nedensellik anlayışı, örneğin Berdjaiew’e göre bir kadercilik (fatalizm) içerir ve insan özgürlüğünü ortadan kaldırır.[19]

Yeni Kantçı “revizyonist sosyalizm” daha sonra özellikle Georgi Valentinoviç Plehanov gibi Marksist filozoflarca çok sert biçimde eleştirilmiş ve “revizyonizm” sözcüğü, bu filozoflarca kötüleyici, hatta karalayıcı bir anlam içeriğiyle kullanılmıştır.

Dilthey: Tarihselcilik ve Tin Bilimleri

Wilhelm Dilthey (1833-1911) aslında 19. yüzyılın son çeyreğini etkilemiş bir filozoftur. Ama aynı Dilthey, 1920’li yıllarda tüm yapıtlarının yeniden basımı dolayısıyla yeni bir ilginin de konusu olmuştur. Çünkü bu yeni basımda, onun dostu Paul Yorck von Wartenburg’la olan felsefi yazışmaları da yer almıştır ve bu yazışmalarda ana konu, *tarihsellik* (*Geschichtlichkeit*, *historicity*, *historicité*) olmuştur. Dilthey ve Wartenburg’un tarihsellik konusundaki görüşleri ise, daha sonra Heidegger üstünden günümüzün hermeneutik felsefesine kadar, 20. yüzyıl felsefesini etkilemiştir. Bu nedenle Dilthey, getirdiği etkiler bakımından aynı zamanda bir 20. yüzyıl filozofudur. (Bu altbölümün Wilhelm Dilthey’ın, “Ekler” bölümündeki “Tinsel Bilimlere Giriş” başlıklı yazısıyla birlikte okunması önerilir.)

Dilthey, her şeyden önce Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş büyük bir kültür tarihçisi ve biyografi yazarıdır. Yani o, “bilim” olarak tarihin sorunlarını bu “bilim”in içinden gelerek tanımış ve aynı zamanda tarihin Almanya’da “bilim” olarak gösterdiği güçlü gelişmeyi yakından izlemiş bir filozoftur. İşte, “filozof” Dilthey “tarihçi” Dilthey’ın yakından tanıyıp izlediği “tarih bilimine ait sorunlar”a felsefe düzleminde çözümler aramakla işe başlamıştır. Dilthey’a göre, Francis Bacon’dan bu yana bilgi kuramı, “bilim” kavramını hep “doğa bilimi” örneğine göre konumlamak istemiştir. Başka bir deyişle, yeniçağın bilgi kuramı “bilim” ile “doğa bilimi” kavramlarını özdeş kılmıştır. Böyle olunca da insani ve toplumsal olaylar, ya hukuk, politika öğretisi gibi *normatif* (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış ya da çağlar boyunca bir türlü “bilim” statüsü tanınmayan ve daha çok yarı edebi, yarı “bilimsel” bir yazıcılık türü sayılan tarihe (*historia rerum gestarum*) bırakılmıştır; ya da en son olarak, insani-toplumsal olaylar, Comte’un pozitivizmi elinde, “doğa bilimi”ni örnek alan ve sözcük

kökeniyle olduğu kadar konusuna uygun olmayan yöntemleriyle de “melez” bir “sosyoloji”ye bırakılmıştır (“sosyo”, Latince *socius*; “loji”, Grekçe *logos* sözcüklerinden gelir). Hukuk, politika öğretisi, devlet öğretisi gibi disiplinler, nihayetinde etik temellere dayalı normlar üreten ve toplumsal olaylara bu normlar açısından bakan disiplinler olarak kuşkusuz, “bilim” sayılamazlar. Çünkü bilim *normatif* (kural koyucu) olamaz, ancak adına “yasa” dediğimiz şeyleri bulmaya çalışan, *nomotetik* (yasa ortaya koyucu) bir etkinlik olabilir. Zaten Kant’ın yaptığı ayrıma göre, normatif disiplinlerin başvurdukları normlar, “akıl ideleri”dir, yani pratik aklın ürünüdürler. Onlar köken olarak bir *ahlaklılık* (*moralité*), bir *gereklilik* taşırlar; oysa bilim, *olması gereken* (*Sollende*) ile değil, tam tersine ancak *olan* (*Seiende*) ile uğraşır. Bu durumda insani-toplumsal olaylara *olan* gözüyle, yani *olgu* olarak bakabilecek etkinlik olarak geriye, kendisine bir türlü “bilim” statüsü tanınmayan *tarihçilik* kalıyor. Çünkü Dilthey için bu konuda bir olanak olarak ileri sürülen Comte’un “sosyoloji”si, bu haliyle insani-toplumsal olguları ele alabilecek bir “bilim” sayılamaz.[20] Oysa Dilthey’a göre tarihçilik, geleneksel *theoria-historia* karşıtlığı içinde kendisine antikçağdan beri bir türlü sağlam bir zemin bulamamış görünmektedir.

İşte, Dilthey’a göre tarihçiliği de sağlam temellere dayatabilmemizi sağlayacak “bir başka bilgi kuramı”na ihtiyaç vardır.[21] Dilthey’a göre bu bilgi kuramı Aristoteles’in ontolojik temelli realist bilgi kuramı olamayacağı gibi Bacon’la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant’ta olgunluğuna erişen yeniçağın bilgi kuramı da olamaz. Kant’ın bilgi kuramı, “teorik akıl”ın yetkin bir çözümlemesini yapmıştır gerçi ama bu bilgi kuramı, tüm bilgi etkinliğinde, Descartes’ın felsefeye bıraktığı bir miras olarak, hep “akıl sahibi varlık olarak insan” ile “doğa”yı karşı karşıya koyan bir süje-obje ilişkisinden hareket etmiştir. Oysa Dilthey’a göre “Locke, Hume ve Kant’ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de hakiki bir kan dolaşmaz; tersine, bu bilen öznenin damarlarında, katkısız bir düşünme etkinliği olarak aklın damıtılmış özsuyu dolaşır.”[22] Yani Dilthey’a göre, yeniçağın bilgi kuramında, bilen özne her türlü “psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış” bir akıl varlığıdır.[23] Oysa

“akıl sahibi varlık olma” Dilthey’a göre, “insanın total kimliği”nin belli bir yanıdır ve bu yan bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, kopartılabilen, bu total kimlikten hiçbir şey ithal etmeden kendi başına ve “arı” kalan bir şey olarak asla düşünülemez.[24] Dilthey için “akıl, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde, bu güçlere kopmaz biçimde bağlı” bir güçtür.[25] Hatta bu güçler içinde insanın isteyen, hisseden, amaçlar koyan yanı, Fichte’nin de dediği gibi, “akıl sahibi varlık olma” yanından da önce gelir. Öyle ki insanın sahip olduğu güçler içinde, *praxis* daima *theoria*’dan öndedir. Bu yüzden “bilgi” sorunsalı, her şeyden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. Dilthey’a göre, “bilgi” konusuna eğilebilmek için “insanı, yani isteyen, hisseden ve bir şey tasarlayıp amaçlar koyan konumuyla insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının (dış dünya, zaman, töz, ilk neden) açıklanmasında da temele koymak, bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek” gerekir.[26] Buna göre Dilthey için, “Bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımız ve bilgimizin en önemli yapıtaşları; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir.”[27] Dilthey’a göre bu “bütüncül oluşum”, bu “bütünlük”, bu “insanın total kimliği”nin niteliği kavranılmadan “bilgi” sorunsalına da geçilemez. Oysa yeniçağın bilgi kuramının yaptığı şey, tam tersine, bilginin olabilirlik ve sınırlarını araştıran, bilginin ne’liğini (mahiyetini) saptayan ve bu saptamanın ışığında inanç, değer, yargı ve kanılarımızın irdelenmesine geçen bir *epistemolojizm* olmuştur. Yani yeniçağ, bir “salt akıl varlığı” tasarlayıp bu varlığın karşısına dış dünyayı koyarak “bilgi” sorunsalına eğilirken, bu “salt akıl varlığı”nı, Kant’ta olduğu gibi, insanın total kimliğinden koparmıştır ya da kopardığını sanmıştır. Oysa Dilthey’a göre, “bilgi” sorunsalına, tam tersine, bu “salt akıl varlığı”nı içeren insanın total kimliğinden, bu “bütünlük”ten kalkılarak geçilebilir. İnsanın total kimliği, bütünlüğü ise, Dilthey’a göre *tarihsel* olarak oluşan bir şeydir. Bu yüzden yine Dilthey’a göre, bu bütünlüğün kavranılmasında gözetilmesi gereken şey, “salt *a priori* bir bilgi olanağının kabulü değil; tersine, içinde

bulunduğumuz konumların toplamından çıkan bir gelişim tarihidir.”[28] Öyle ki Dilthey’a göre, “Bizi felsefeye yönelten tüm sorunların yanıtını, ancak bu tarihsel gelişme verebilir.”[29]

Böylece Dilthey, insanın “bütüncül oluşum”unun, “bütün-lüğü”nün ne olduğu sorusuna, bu “bütünlüğü” tarihsel gelişmesi içinde izlemekle yanıt verebileceğimizi belirtmiş olur. Bilgi sorunsalına da ancak tarihsel gelişimi içindeki bu “bütünlük”ten, insanın total kimliğinden kalkılarak geçilebilir. Bu “bütünlük”, insanın total kimliği ise, daima, “tekil insan varoluşunun başka insanlarla etkileşimi içinde oluşur.”[30] Çünkü Dilthey’a göre “Bana kendi psikolojik hallerimi bildiren iç deney, tek başına alındığında, bende kendi bireyselliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi bireyselliğimi ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum.”[31] Oysa Dilthey’a göre yeniçağın bilgi kuramı birey ya da bilgikuramsal teknik adıyla “süje”nin olabilirliğini sağlayan bu “başkalarıyla karşılaşma” olayını, bu temel “pratik-tarihsel” olayı atlamıştır. Böylece yeniçağın bilgi kuramında dış dünya bazı “salt tasarımlar” altında tanınan bir fenomenler topluluğu olarak görülmüş ve “bilgi”, bu fenomenler topluluğu hakkındaki duyusal malzemenin bu “salt tasarımlar” altında işlenmesinin ürünü sayılmıştır. Oysa “süje”nin olabilirliğini bu “başkalarıyla karşılaşma” sağladığı gibi, bizzat “süje” bu “başkalarıyla karşılaşmaların zamansal toplamı olarak tarihin ürünüdür” ve bu haliyle tamamen *toplumsal* bir şeydir.

Öbür yandan Dilthey’a göre, yeniçağın bilgi kuramında, *numen* olmasa da *fenomen* olarak dış dünyanın gerçekliğine duyulan bir inanç yatar. Oysa Dilthey’a göre, “buna karşılık bizim isteyen-hisseden-tasarlayıp amaçlayan özümüz, bizi kendimize özdeş kılar ve bu öz bu haliyle dış dünyadan (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir. Öyle ki yaşama, salt bir veri, verilmiş bir şey değildir. Biz dış dünyadaki neden-etki bağını ya da bu bağa göre oluşan süreci yeterince bilemeyiz. Öbür yandan, neden ve etkiler hakkındaki tasarımlarımızın kendileri de bizzat ve sadece bizim istençli yaşamımızdan türeyen soyutlamalardır. Öyle ki deneyin bize açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Yani dış

dünya bizim yaşam bütünlüğümüz içinde bize verili haldedir.”[32] İşte, “yaşam bütünlüğü” ya da kısaca “yaşama”, Dilthey’a göre, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerinin, “başkalarıyla karşılaşma”larının bütününden başka bir şey değildir. Çünkü belirtildiği gibi, kendimiz hakkındaki bilince de ancak “başkaları” aracılığıyla varırız. Başka bir deyişle, bireysel bilincimiz, “başkalarıyla bir arada olma” sayesinde edinilen bir şeydir. Böyle olunca da birey, kendisini bu başkalarıyla bir arada olma halinin bir ürünü olarak kavrar, ki bu hal “yaşam bütünlüğü” ya da “yaşama” dediğimiz bir ortamdan (*medium*) başka bir şey değildir. İnsanlararası ilişkiler bütünü olarak yaşama ise, bu yüzden, doğal gerçeklikten farklı bir oluşumdur. Biz bu farklılığı bizzat doğa hakkındaki tasarımlarımızın “bizim istençli yaşamımızdan türeyen tasarımlar” olduklarını saptama sırasında yakalayabiliriz. Yani doğa kendi başınalığı içinde değil, *bize göreliliği* içinde bize açıktır. Öyle ki doğa, kendi başınalığı içinde bize “yabancı”dır; biz onu kendi özümüze uygun biçimde kendimize göreli kıldığımız oranda bu yabancılık, bize ait bir “tanışıklığa” göre giderilebilir. Öyleyse biz, doğaya bile, başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütünlüğünden, yani “yaşama”dan kalkarak yönelebiliyoruz. İşte, doğaya olduğu gibi, başkalarına ve giderek bizzat bu bütünlüğün kendisine, yani yaşamaya da ancak yine *bu bütünlüğün içinden bakma* olanağımız vardır ki, bu bakma tarzı, bir “salt akıl varlığı” ile “doğa” arasındaki bilgi ilişkisine köprülük eden bir *algılama* değil, ancak bir *anlama* olabilir.[33]

Dilthey’a göre insanlar *her zaman* insanlara özgü inanç, eğilim, değer, norm, ide, kural, tasarım türünden şeylerin, yani yine “yaşama”larının ürünleri olan bu şeylerin yönlendirdiği bir insani ilişkiler bütünü içindedirler ve her şeye bu “yaşama”nın *içinden* bakarlar. Bu *her zaman*, yani insanlar toplu halde yaşamaya başladıklarından beri böyledir; zaten bu “yaşama” tarihsel olarak oluşan bir şeydir ve insani-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından aynı “yaşama”, “tarihsellik” ve doğadan farklı bir oluşum olarak “tinsellik”ten başka bir şey de değildir.[34]

İşte Dilthey’a göre, doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana insanlar, kendi koydukları kural, değer ve normlardan örülmüş bir çevrede yaşamaktalar; kendi yaratıları olan bu kural, değer ve normlar, sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler

olmaktadır. Hatta Dilthey'a göre, insanlar kendi yaratıları olan bu "tinselliğe" öylesine gömülürler ki, bu "tinsellik" onların tüm yaşantılarını ve evrene bakış biçimlerini de belirler. Bu "tinsellik" kuşkusuz, *tarih*in ürünüdür ve hatta "tinsellik" bizzat "tarihsellik"tir. Dilthey için insan, işte bu "tarihsellik" içinde "tutuklu"dur.[35]

Böyle olunca da Dilthey'a göre bir bilgi kuramı artık, tarihselliği dışlayan "yeniçağın doğabilimci bilgi kuramı"yla sınırlı tutulamaz. Tam tersine Dilthey'a göre, "bilgi kuramında tarihsel düşünmenin donatıcılığı"nı saptamak gerekir.[36] Çünkü ona göre, yeniçağın bilgi kuramı, bize "bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimi"ni sunmaktadır gerçi; bununla birlikte, "bu ağacın yeraltında kalan kökleri" vardır, ki bu kökler tinsel-tarihsel-yaşamasal niteliktedir ve "sahici" (sahih) bir bilgi kuramı bu kökleri de görmemizi sağlamalıdır.[37]

Saptanabileceği gibi Dilthey, yeniçağın "doğabilimci bilgi kuramı"nı yadsımaz. Ancak o, bu bilgi kuramının kendisini de bizim gözümüzde aydınlık kılacak olan bir *meta-epistemoloji* tasarlar ve bilgi ağacının köklerini de araştıracak bu meta-epistemolojinin ancak "tinsellik", "tarihsellik", "yaşama" kavramları altında yapılabileceğini belirtir. Çünkü bu kökler, doğabilimci bilgi kuramını da olanaklı kılan "tinsel" şeylerdir ve bu "tinsel" şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji, artık Dilthey için, bir "yaşama felsefesi" tabanına dayalı olacaktır. Çünkü örneğin "Tüm bilim, gerçi deney bilimidir; ama her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde."[38] İşte, bir "yaşama felsefesi" insanın *içinde* yer aldığı bu tinselliği "bütün" olarak kavrama girişimi olacaktır. Ama insan, *içinde* yer aldığı bir "bütün"ü, kendisini de belirleyerek kapsayan bu "tinselliği" *tam* olarak nasıl kavrayabilir? Dilthey'a göre bu "tinselliği" tam olarak kavrama olanağı asla yoktur. Çünkü bu "tinsellik" zaten bizi "tutuklamıştır" ve biz tutuklu olduğumuz yerden onun bütünlüğünü asla göremeyiz. Ama yine de bizim felsefi girişimimizin hedefi, bu bütünlüğü kavramaya yönelik kalmalıdır. Bunun için de böyle bir hedefe bizi yaklaştırabilecek yolların neler olacağını sorgulamakla işe başlamalıyız.

Bu aşamada Dilthey “bütün”ü kavramaya yönelik bir *yaşama felsefesi*nin de bir “bilimsel taban”a dayanması gerektiğini belirtir. Ama bu bilimsel taban, doğabilimsel bir taban olamaz. Çünkü biz burada zaten doğa bilimlerinin de dayandığı köklerin, yani “tinselliğin” bilgisi peşindeyizdir. O halde öncelikle bu tinselliği doğabilimsel yöntemlerle ele alamayacağımızı görmeliyiz ve bu tinselliği, doğa bilimlerinden farklı bir bilimsel tabana dayamalıyız. Yani doğa bilimlerinden farklı bir tin biliminden hareket etmeliyiz. Çünkü Dilthey için “Tinsel yaşam bize dönük bir gerçekliktir.”[39] Biz doğayı bile bize dönük bu gerçekliğin içinden görmekteyiz. O halde doğadan farklı olan bu gerçekliği kendine özgülüğüyle ele alacak “bağımsız” bir bilim tipini, bir “tin bilimi”ni temellendirmek gerekir. Çünkü şimdiye kadar “bilim” kavramı “doğa bilimi”ne özdeş kılınmıştır ve tinsel gerçekliğe yönelmesi istenen bilimler de Comte pozitivizmi geleneği içinde “sosyal bilimler” (*sciences sociale*) adıyla aslında büyük ölçüde doğa bilimi modeline göre temellendirilmek istenmiştir ve yukarıda da değinildiği gibi, bu çabalardan “sosyoloji” adıyla bir “doğabilimci bilim” ortaya çıkmıştır. “Doğabilimci bilim” Dilthey’a göre, “gözle görülmeyen ya da bilen öznenin (süje) bakışına gelmeyen, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan” bir bilgi kuramcılığının ürünüdür ve “modern doğa bilimleri bundan başka bir çıkış noktası kabul etmemekte de haklıdır”.[40] Ne var ki doğa bilimleri, tinselliğin ürünü şeyler olarak yine bu tinselliği “bir olgucu refleksiyon”la kendine obje kılamaz.[41] Tinsellik, ancak bir “bilinç objesi” olabilir ve bu nedenle biz “bize dönük bir gerçekliğin” bilgisine ancak bir “bilinç deneyimi”, bir “iç deneyim”le ulaşabiliriz. Çünkü Dilthey’a göre “(Alman) Tarih Okulu”nun anlayışıyla uygunluk içinde, tinsel evrenin dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın içinde kalınarak çıkartılabilir ve bu nedenle de tin bilimleri kendi içinde bağımsız bir sistem kurar.”[42]

Tinselliği, tarihselliği, yaşamanın bütünlüğünü konu edinen “yaşama felsefesi”ne destek olacak olan tin bilimlerine nasıl bir bilgi kuramı uygun düşebilir?

Dilthey’a göre yeniçağın bilgi kuramı, özellikle Kant’la birlikte, doğabilimsel bilginin olanak ve sınırlarını oldukça yetkin biçimde çözümleyen bir “salt akıl eleştirisi” geliştirmiştir. Bu nedenle, tin

bilimlerine taban oluşturacak bir bilgi kuramı da öncelikle bir tarihsel akıl eleştirisine muhtaçtır. Dilthey, özellikle son yıllarında böyle bir *tarihsel akıl eleştirisi*ne yönelmişse de bu, büyük ölçüde bir taslak ve proje olarak kalmıştır. Ama Dilthey'ın "tarihsel akıl"dan neyi kastettiği, onun tin bilimlerini temellendirme çabaları izlendiğinde yine de bazı yönleriyle anlaşılabilir.

Bir kez Dilthey'a göre tinsel dünya, sadece algılama objesi halindeki bir olgu dünyası, bir empirik gerçeklik alanı değil, insan eliyle oluşturulmuş bir yapay dünya, bir insan dünyasıdır. Tinsel dünya, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi "tinsel öğeler" ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin dünyasıdır ki, bu dünya bir doğal olgu gibi *açıklanmayı* değil, öncelikle *anlaşılmayı* bekleyen bir dünyadır. Çünkü bu ilke, değer, norm, kural, ide, tasarım vb. türünden şeylerin doğada karşılığı yoktur. Tinsel yaşam bu yüzden *doğabilimsel açıklama*nın değil, *anlama*nın konusudur. Bu bakımdan Dilthey'a göre "tarihsel akıl eleştirisi", bir bakıma insanların ve toplumların kendilerini anlama tarzlarının bir eleştirisidir. O, bu bağlamda tarihsel akıl eleştirisini şöyle betimler: "Tarihsel akıl eleştirisi, insanların kendi kendilerini ve yine insanlar tarafından meydana getirilmiş olan toplumu ve tarihi tanıma yetilerinin eleştirisidir."[43] Bu yönüyle tarihsel akıl eleştirisi, doğa bilimlerini olanaklı kılan epistemolojik koşulların irdelenmesini de kapsar. Bu tarihsel akıl eleştirisi içinde Dilthey'a göre *doğa*, objektif-zorunlu bir bağlam olarak görülür ve bu haliyle doğa bilimlerinin konusu olur. "*Tarih* ise, objektif-zorunlu bir bağlam olarak doğa içinde, insan özgürlüğünün, tinselliğinin parladığı alandır."[44] Özgürlüğün "göz kırptığı", "parladığı" bu alan ise, teorik akılla, salt akılla kavranamaz. Bu alan, *teorik bilme*ye değil, *tarihsel bilme*ye açıktır ve tarihsel bilmenin ilk koşulu da şudur: Tarih alanında bilen özne (süje) aynı zamanda bir "tarihsel ne'lik (mahiyet)"tir. Dilthey'a göre, "Tarihi araştıran kişi, aynı zamanda tarihin içinde, tarihin ürünü olan ve tarihi yapmakta olan kişidir."[45] Bu yüzden o, geçmişle iletişim kurma konusunda "tarihsel bellekten yoksun salt akıl"a başvuramaz; tersine, onun geçmişle bağ kurmasını sağlayacak olan şey "yaşama"dır. Dolayısıyla, geçmişe yönelirken anılarına, belleğine ve iç deneyine dayanarak geçmişi anlamaya çalışacaktır. Tarihsel dünya, bireysel

ve toplumsal yaşantıların (*gesellige Erlebnisse*) dünyasıdır ve bu yaşantılar da ancak bireysel ya da toplumsal planda benimsenmiş olan değer, ilke, norm, kural gibi şeylere göre yönlendiklerinden, tarihsel dünya ancak bunların anlaşılması yoluyla aydınlatılabilir. Bu ilke, değer, norm, kural, ide vb. türünden şeylerin insani-toplumsal yaşamı belirleyiş tarzları ise, doğabilimsel nedensellik kategorilerine bağlı bir belirleyiş tarzı değildir. (Yeni Kantçıların, özellikle Rickert'in bu konuda Dilthey'dan oldukça etkilendiği görülebilir.) "Özgürlüğün göz kırptığı alan" olarak tarih asla doğabilimsel determinizm altında görülemez. Bu yüzden tarihe eğilmek için özel bir *yönelime* (*Intention*) ihtiyaç vardır. Bu da Herder'den Droysen'e kadar Alman Tarih Okulu'nun dediği gibi, geçmişi "yeniden yaşamak" (*Nacherleben*) ve *anlamaktan* geçer. Tin bilimci ve özellikle tarihçi belli bir sezgi gücüyle yöneldiği tarihsel olay, dönem ya da çağı zihninde "yeniden kurma" (*Wiederaufbau*) yoluna gidecektir. Her tarihsel dönem, Alman Tarih Okulu'nun belirttiği gibi, Dilthey için de bir bütündür ve tarihsel dönemler ya da çağlar hiçbir zaman tam olarak birbirlerine geçişli değildir. Bu yüzden tin bilimlerinin hedefi, bu "geçişli olmayan şeyin anlamı"na ulaşmaktır. Ama Dilthey, her tarihsel çağı ya da dönemi "monadik bütünlükler" de saymaz. Yani bir çağ ya da dönem tamamen kendi içine kapalı, dışarıya penceresi olmayan monadlar gibi görülemez. Her çağ ve dönem kendisinden önceki çağların ve dönemlerin bazı özelliklerini miras olarak devralır; ama her çağ ve dönem, miras olarak alınan özelliklere yeni renkler kattığı gibi, kendisi de belki daha önceki çağlarda ve dönemlerde hiç bulunmayan özellikler üretir. Her çağı kendi bütünlüğü içinde anlamanın gereği de bundan ötürüdür. Alman Tarih Okulu'nun tarihi tekilleştirici bilim olarak görmesi bu nedenle doğrudur.[46]

Ama tin bilimleri, konularına yönelirken, örneğin bir dönemi ya da çağı ele alırken, o dönem ya da çağ için başat etkenler durumundaki ide, norm, değer vb. türünden şeyleri neye göre ve nasıl saptayacaklardır?

Dilthey'a göre tin bilimleri ve özellikle tarihçilik, "tüm tarihsel fenomenlerde yaşamaya geçmiş" bazı temel ve taşıyıcı öğeler saptayabilir. Dilthey'ın "yaşama kalıpları", "nesnelleşmeler" (*Objektivitationen*) adını da verdiği bu temel ve taşıyıcı öğelerin başında *dil* gelir; hatta ona göre tarihsel olayları anlamamıza en elverişli "nesnelleşme türü" *dil*dir. Çünkü

Dilthey için dil, “her dönemde anlamların taşıyıcısı” olmuştur.[47] Bu nedenle *dil*, her tarihsel dönemin kendini dışavurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Çünkü Dilthey’a göre her tarihsel dönemde “yaşamanın belli değerleri içerilmiştir ve tarihin tüm velvelesi bu değerler çevresinde dolanır.”[48] Bir tarihsel döneme damgasını vuran değerlerse, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilir. Bu yüzden tin bilimlerinin ana malzemesi her zaman dilsel ürünler olarak *yazılı yapıtlar* olur. Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurmamız gereken temel malzemelerdir. Ama Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütün olarak görürken, bununla, bizim herhangi bir dönemin başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayacağımızı da belirtmiş olur. Çünkü bizler *bugün* belli bir tinsel donanım içinde, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindeyizdir ve bize az çok yabancı olan, geçmişte kalmış değerleri tam olarak anlama olanağımız da bu nedenle kısıtlıdır. Yine bu nedenle yapabileceğimiz şey, geçmişi, dilsel ürünleri, yazılı yapıtların dilini *yorumlayarak anlamak*, yani *hermeneutik* yapmakla sınırlıdır. Böylece Dilthey, tin bilimleri için ana yöntem öğretisi olarak hermeneutiği önermiş olur. (Bu yöntem öğretisini daha sonra tam bir “felsefe” haline getiren günümüzün “hermeneutik felsefesi” olmuştur ki, ileride buna “Hermeneutik Tarih Anlayışı” başlığı altında değineceğiz).

Dilthey’a göre, “yaşamanın bütünlüğü”nü anlamaya çalışan tin bilimleri, her şeyden önce, “insanın kendi hakkında bir bilince ulaşması” gibi bir *pratik* amaca hizmet etmesi bakımından doğa bilimlerinden daha büyük bir önem ve öncelik taşır. Tin bilimleri ise, tam olarak “tarihsel bilimler”dir; çünkü Dilthey’a göre, “İnsan kendini ancak tarihte tanır.”[49] Ama tin bilimleri, Dilthey için, idealist ve materyalist tarih felsefelerinin yaptığı gibi, tarihte bazı “son hedefler” de göstermez (tarihte yeniden bir “erekli yapı” olduğunu söyleyerek Dilthey’dan çok Hegel’e yaklaşanlar günümüzün bazı hermeneutikçi felsefecileri olacaktır). Tin bilimleri olsa olsa, insanlara kendi tarihlerini “özgürlüğün göz kırptığı bir süreç” olarak görme olanağını verir. Ona göre böyle bir olanakla insanlar olsa olsa, kendi geleceklerine ancak yine kendi tutkularının veya özgür bilinçlerinin yön verebileceğini daha iyi anlamış olurlar. Hatta bu noktada Dilthey, tinsel

yaşamanın motifleri durumundaki değer, norm, ide türünden şeylerin, büyük ölçüde “irrasyonel motifler” olduğunu belirtir. Bir “dinsel adanış” ya da bir duygu olduğu kadar insan yaşamı için bir değer de olan “sevgi”nin hiçbir rasyonalitesi yoktur; ama tinsel yaşam, büyük ölçüde işte bu gibi duygu, değer ve normlara göre yönlenen bir “irrasyonel gidiş” olarak bile görülebilir. Zaten bu yüzdendir ki, bu irrasyonaliteyi aydınlatabilmek için teorik aklın *açıklamacı* tutumundan önce, tarihsel aklın *anlamacı* tutumuna ihtiyaç duyarız. Bunun yanı sıra Dilthey, Herder’in hümanite, Kant’ın *tarihsel işaretler*, kendisinin *tarihte özgürlüğün göz kırptığı anlar* adını verdiği işaretlere göre, insanların daha *özgür* bir gelecek için bir olanağa sahip olduklarını, ama bu olanağı kullanıp kullanmamalarının kendilerine düştüğünü belirtir. Dilthey, idealist ve materyalist tarih felsefelerini de tarihe “özgürlüğün gerçekleşme ortamı” gözüyle bakmakla, insanların özgür olma olanaklarını bir bakıma ellerinden alıp bunu ya bir “tanrısal akıl”a ya da bir “materyalist tarih yasası”na aktardıkları ve böylece insanı “edilgin bir özgürlüğe mahkûm ettikleri” için eleştirir.[50]

Özellikle tin bilimlerini temellendirme girişimi içinde Dilthey’ın 20. yüzyıl felsefesine etkileri büyük olmuştur. En büyük katkısı ise, Aristoteles’ten beri sürdürülegelen *theoria-historia*, felsefe-tarih karşıtlığını gidermeye yönelik düşünceleridir. Aristoteles ve hemen tümüyle antikçağ, felsefe etkinliğini salt *teorik* bir etkinlik saymış, bu etkinliğin konusunu da evrende kalıcı ve değişmez olan şeyler, genelgeçer ilkeler, ideler, formlar, tözler vb. oluşturmuştur. Platon’un yaptığı *episteme* (hakiki bilgi)-*doxa* (sanı bilgisi), idea-görünüş; Aristoteles’in yaptığı varlık-varolan, form-madde ayrımlarında felsefenin ilgisi daima episteme, ide, varlık, form vb. üzerine olmuştur. Bunun için de antikçağın “bilim” kavramı aslında “metafizik” kavramıyla özdeştir; bizim bugün “bilimsel bilgi” adını verdiğimiz bilgi türüne antikçağın verdiği ad *polihistoria* (çokluk bilgisi) olmuştur. Yani bugünkü bilim kavramımızı dayattığımız *deney* (hem *empeiria* hem de *historia* ya da Aristoteles’te olduğu gibi her ikisini de içerecek biçimde *polihistoria*) felsefenin dışında tutulmuştur. Yeniçağ bu karşıtlığı *theoria-empeiria* karşıtlığıyla sınırlandırarak aşmak istemiş ve antikçağın tersine, “bilim” kavramını tam da *empeiria*’ya dayamıştır. Böylece yeniçağ, “doğa bilimi” örneğine göre kurulmuş olan modern

“bilim” kavramını üretmiştir. Ama yeniçağ öbür yandan, *polihistoria*’dan *empeiria*’yı sıyırıp modern bilim kavramını sadece ona dayatırken, *historia*’yı yine antikçağ gibi görmüş ve bu bakımdan *theoria-historia* karşıtlığını sürdürmüştür. Böylece Bacon’dan Kant’a uzanan bir çizgide *theoria* etkinliği sadece *empeiria*’dan ibaret bir deney tabanına dayatılmıştır.

İşte, Dilthey’ın katkısı, yeniçağın *theoria-empeiria* ilişkisinde antikçağın koyduğu karşıtlığı kaldırmaya olduğu kadar *theoria-historia* karşıtlığını kaldırmaya yönelik çalışmasında belirir.

Dilthey’a göre, ilk kez Augustinus’la ortaya çıkan *tarih bilinci*, tarihe bir tanrısal açımlama süreci olarak bakmak yoluyla *theoria-historia* karşıtlığını aşmak istemiştir. Tarihte kendini açan ve ona anlamını veren bir şey (Tanrı, tanrısal akıl) aramak 19. yüzyılın sistemci tarih felsefelerinde de ortaçağdan miras kalan bir düşünce olarak etkili olmuştur. Hegel buna “tin”, “ide”, “akıl” ve giderek “Tanrı”; Marx ise “tarih yasası” adını vermiştir. Tarihin belli bir “son”a doğru (*Eskaton*) gittiğini ileri süren Augustinusçu tarih bilinci, yine 19. yüzyılın sistemci tarih felsefelerine de geçmiş ve Hegel ile Marx bu “son”u “özgürlük” olarak tanımlamıştır. Marx’ın bunu aynı zamanda “gerçek insanlık tarihi”nin başlangıcı saymış olması bu konuda bir ayrıcalık sayılmaz; çünkü o da aynı Augustinusçu düşünce modelini kullanmıştır. Tarihin bir başlangıcı ve sonu olduğu, onu belirleyen bir güç bulunduğu, onun bir sona doğru sürekli ilerlediği biçiminde özetlenebilecek bu düşünce modeli, bu tarih bilinci daha sonra *eskatolojik tarih bilinci* olarak adlandırılacaktır.[51] Wartenburg’un buna *çizgisel tarih bilinci* adını verdiğine Birinci Bölüm’de değinmiştik.

Bunun yanı sıra 18. yüzyılın sonlarına doğru Herder’le başlayan bir başka *tarih bilinci* olduğunu da gördük. Buna göre, tarihte bir “son” aramak, tarihte tanrısal, tinsel ya da maddi bir töz bulmak, tarihi bir “son”a doğru sürekli giden bir süreçmiş gibi görmek, ortaçağın yeniçağa bir mirası olarak kalmıştır. Yeniçağ bu süreci olsa olsa insanın kendi aklı ve çabasıyla *ilerleyen* bir süreç sayıp laikleştirmiştir. Dilthey’a göre 19. yüzyılın en köktenci duygulara sahip tarih filozoflarının, bu köktenciliklerini Hıristiyan Ortaçağa ait dinsel-ütopyacı bir düşünme modeli içinde formülleştirmiş olmaları bir başka garipliktir. İnsan tarihe kendi ülküleri açısından bakma

hakkına kuşkusuz sahiptir. Ama aynı insan, tarihe, bu ülkülerinin “garip bir determinasyon”la gerçekleşeceği bir alan olarak bakma hakkına sahip değildir. Burada her şeyden önce insanın kendisine karşı ahlaksal sorumsuzluğa sürüklenme tehlikesi vardır. İnsanın, ülkülerini gerçekleştirmek için tek dayanağı yine kendisidir ve ona özgürlüğü getirecek hiçbir “determinasyon” yoktur. Tarihe böyle bir tarih bilinciyle bakıldığında, her dönemin ve çağın kendine özgü bir bütünlüğü olduğu, tarihte sürekli ilerleme anlamında bir akış olmadığı anlaşılır. Burckhardt’ın dediği gibi, tarihte ilerlemenin olması tarihe aykırı bir durum değildir. Ama tarihin ilerleyen dönemleri ya da çağları olabileceği gibi, düşüş çağları da vardır ve ilerleme, “tarihin büründüğü binlerce kılık”tan sadece birisidir. Örneğin Herder’e göre, antikçağın zengin düşünce dünyasına, site düzeyinde ve belli bir azınlığa açık kalmış olsa da ulaştığı demokrasi düzenine baktığımızda, ortaçağın da, hatta büyük bölümüyle yeniçağın da bu konuda büyük bir ilerleme göstermediğini söyleyebiliriz. İlerleme idesi, bireysel ve toplumsal yaşamımızda bizi güden bir ülkü ve bir yönlendirici olarak her zaman korunmalıdır. Ama bu ülkü, tarihe bakarken gözlerimizi karartmamalıdır. Böyle bir ülkü altında örneğin Herder’in “tarihte yıldızın parladığı anlar”ı saptarken, bu parıltı gözlerimizi kamaştırmamalıdır.

İşte, Dilthey Herder’le başlayan ve büyük bölümüyle Alman Tarih Okulu’na da sinmiş olan böyle bir tarih bilincinin mirasçısıdır. O, antikçağın hem *empeiria* hem de *historia*, yeniçağın ise sadece *historia* karşısına koyduğu *theoria*’nın bizzat kendisini “historik” bir şey olarak görmüş, *theoria* etkinliğinin de temeline *historia*’yı koymuştur. Yalnız, o bu geleneksel karşıtlığı aşma denemesinde bir yandan Herder’e ve Alman Tarih Okulu’na ait bir tarih bilincine bağlıdır; öbür yandan da Hegel’in “tin” kavramının etkisi altındadır. Ama Hegel’in eskatolojik tarih bilinciyle değil, Herder ve Alman Tarih Okulu’nun tarih bilinciyle hareket edip Hegel’in tanrısallık yüklediği “tin” kavramına tamamen insani-toplumsal bir içerik gözüyle bakar ve Hegel felsefesinin tümünü, tarihe bir *mantıkçı tanrı*yı sokmak isteyen bir “panlogizm” olarak niteler.[52] O, “tin” kavramını insani-toplumsal yaşamanın bütünlüğü olarak kavrar ve bu kavramı bu niteliğiyle kendi “yaşama felsefesi”nin merkezine koyar. Bu haliyle tin, Dilthey için “tarihsellik”ten başka bir şey değildir. Özellikle Wartenburg ile felsefi yazışmalarında “tarihsellik” kavramını “tinsellik” ile eşanlamlı

olarak geliştirmeye çalışır. Bu yüzden, onun *theoria-historia* karşıtlığını nasıl aşmak istediğini görmek için “tarihsellik” kavramına eğilmek gerekir.

Aslında *tarihsellik* (Alm. *Geschichtlichkeit*, İng. *Historicity*, Fr. *Historicité*) kavramı çokanlamlı bir sözcüktür. O bir kez, tarih biliminin kullandığı bir teknik terim (*terminus technicus*) olarak eski bir geçmişe sahiptir. İngiliz tarihçi Henry More, terimi 1664’te *historicity*, *historicalness* biçimlerinde kullanmıştır. Daha sonra E. Bayer’in, terimi “tarihsel olayların olgusallığı” anlamında kullandığı görülür.[53]

Kavramı *felsefi* anlamıyla kullanan ilk filozof ise Hegel olmuştur. Daha sonra Schleiermacher’in de bu kavramı kullandığı görülür. Hegel’e göre tarihsellik, “geçmişte olup-biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdüregelmekte olması hali”dir.[54] Buna göre yine Hegel için tarihsellik, “sürekli tarihsel etkililik” olarak anlaşılabilir.[55] Ama Hegel’e göre, kavramı felsefi anlamıyla daha çok birinci şekliyle ve “insan tininin tarihsel varoluş tarzı”nı nitelemede kullanmak gerekir.[56]

Hegel, Felsefe Tarihi Dersleri’nde, Batı kültürünü Grek felsefesine bağlayan derin ve içten bir ilişki olduğunu, bu yüzden “Greklerin kendilerini nasıl anladıklarını bilmenin bugünkü özümüzün kaynağına inmek ve bu özün bilincine varmak için gerekli” olduğunu belirtir.[57] İşte, Hegel’e göre bir çağın, bir dönemin, bir halkın (burada Grekler) “kendisini nasıl anladığı” konusundaki, yani kendi “tinlerinin varoluş tarzı” hakkındaki bilinçleri kendi “tarihselliklerinin bilincidir.”[58] Buna göre, Hegel için örneğin Grek tininin “tarihsellik karakteri”, özgürlük ve güzellik idelerine göre anlaşılabilir.[59] Ama ayırt edilebileceği gibi, Hegel burada daha çok, ikinci anlamıyla, yani “özellikle bir çağı yapan etkililik” anlamında bir tarihsellik örneği vermektedir. Birinci anlamıyla tarihsellikse, Hegel’de “tinin tarih içinde kendini açtığı ortam”, “idelerin içkin birlikleriyle tarihte görünüşe çıktığı” *form* olarak görülür.[60] Öyle ki Hegel’e göre “tinin gerçek idesi, aynı zamanda tarihselliğin belli formu içindedir.”[61] Tarihsellik, Hegel’de tinin tarihsel sürece “girdiği”, “zamana atıldığı” olgusundan başka bir şey değildir. Yani Hegel’de tarihsellik *etkin*

olan tinin kendini açmak için kullandığı bir ortam (*medium*), tinin görünüşe çıkma formu olarak anlaşılır. Hegel tarihsellik kavramını daha fazla da işlemez. Bu yüzden ilk Hegel monografilerini yazmış olan Karl Rosenkranz ve Rudolf Haym, tarihsellik kavramını Hegel'in özel kavram dünyası için karakteristik bulmazlar. Tersine, örneğin Haym, Hegel'in tarihsellik kavramını belirsiz ve "ihmal edilebilir" bulur.[62]

Kavram Dilthey ile Paul Yorck von Wartenburg'un yazışmalarında yeniden ele alınır (1877-1897). Dilthey kavramı, felsefesinin merkezcil kavramı olarak konumlandırmak ister. Ona göre tarihsellik, insanın tarih içinde ne'liğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup-bitmeler (*res gestae*) içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak anlaşılır. Yani tarihsellik, hem insanı yapan hem de insanın yaptığı bir şey olarak "tinsellik"tir. Bu tinsellikse, sadece ve sadece insana özgüdür ve ona aittir.[63] Onu yapan ve Hegel'de olduğu gibi sonunda onunla özdeşleşecek olan bir tanrısal tin vb. yoktur. Dilthey için de Nietzsche'de olduğu gibi, tarihe tanrısallığı "bulaştıran" Hıristiyanlık olmuştur. "Hıristiyanlık insan düşüncesine *Tanrı'nın tarihselliği* düşüncesini sokmuş ve Tanrı'yı tarihselleştirmiştir."[64] Ona göre, burada insan düşüncesinin "tarihte mutlak bir anlam arama" konusunda sık sık içine düştüğü bir *zaaf* rol oynamış ve bu zaaf, teolojik veya 19. yüzyılda olduğu gibi laik-metafiziksel yoldan giderilmeye çalışılmıştır. Oysa Dilthey'a göre tarihte "mutlak anlam" değil, her zaman değişip duran bir "anlamlar çokluğu" vardır. Bu yüzden tarihsellik kavramını öncelikle tarihte genelgeçerlik arayan her türlü girişime karşı korumak gerekir. Hatta Dilthey, "genelgeçerliğe karşıt bir şey olarak tarihsellik"ten söz eder.[65] Ona göre tarihsellik, doğruca "yaşamsallık" (*Lebendigkeit*) kavramıyla ilgilidir, ki yaşama, genelgeçerci bir açıklamacılığın değil, *anlama*nın konusudur. Dilthey, Yorck von Wartenburg'un Bilinçlilik ve Tarih adlı kitabında tarihsellik kavramını "yaşama" kavramıyla ilişkiye sokmuş olmasından etkilenerek, daha sonra bu kavramı "yaşama felsefesi"nin temel kategorisi sayacaktır. Tarihsellik, "insanın bütünlüğü", "bize dönük bir gerçeklik olarak tinsel yaşam"ın temel kategorisi olacaktır.

Dilthey'ın bu tarihsellik kavramı, özellikle Dilthey-Wartenburg yazışmalarının ilk kez 1923'te yayımlanmasından sonra büyük etkiler

yaratmış ve özellikle Martin Heidegger bu kavramı “insani varoluşun kökten-zamanlılığı” olarak tanımlayarak kendi “ontolojik hermeneutiği”nin merkezcil kavramı yapmıştır. Yeni Kantçı gelenek içinde bir “formel sosyoloji” geliştiren Georg Simmel, Dilthey’ın yaşama felsefesinin etkisi altında “tarihsel bilginin niteliği” sorununa eğilmiştir. Simmel’e göre Kant, doğa bilgisinde de, teorik akılda da aslında tinin özgürlüğünün ve otonomisinin işaretini görmekle, Dilthey’ı da hazırlayan kişidir. Ama Kant, çabasını teorik aklı çözümlemeye yöneltmiş, bu çabanın etkisiyle pratik aklı da teorik akıl ile analoji içinde görmeye başlamış ve bundan tam olarak sıyrılamamıştır. Dilthey, Kant’ın bu yanını tamamlamak istemiştir. Simmel’e göre Kant’ın işaret ettiği ve Dilthey’ın daha da açarak söylediği gibi, tarihte “tinin biçim verici üretkenliği”ni bulmak olanaklıdır. Çünkü Simmel’e göre, “Verili bir şey, kişilik dışı (ya da üstü) bir şey olarak tarih, insanın (Ben’in) hiçbir katkısı bulunmayan insandışı bir şey, bir natüralizmdir.”[66] Oysa tarihi fiziksel zamana bağlı bir doğa tarihi olmaktan çıkaran ve onu bir natüralizm olmaktan kurtaran şey, insan tininin biçim verici etkinliğidir. Bu insana özgü biçim vericilikse, “bilen öznenin bireyselliği”nden kalkılarak anlaşılabilir. Çünkü bilen öznenin burada karşısında duran şey, kendi dışında bir şey, “dış dünya” değil, bizzat kendisinin biçimlediği ve bir parçasını oluşturduğu “tinsel dünya”dır ve bu haliyle “yaşama”dan başka bir şey değildir. Bu yüzden tarih bilgisine giden yol, Dilthey’ın belirttiği gibi geçmişi “yeniden yaşamak”tan, onu “zihinde kurmak”tan geçer. Hatta bir “tarih *a priori*’si”ne giden yol bile bilen öznenin sübjektifliğinden kalkılarak görülebilir. Çünkü bilgi olayı, Simmel’e göre, “birbirine bağlı sürekli oluş zinciri”nin ürünü olarak “tarihin içinde” ortaya çıkar. Bu yüzden bilgi, “tarihsellik”, “yaşanmış gerçeklik” ve “anlam”dan kopuk biçimde “empirik yoldan okunan bir şey” olamaz.[67] Tersine, bilgi ancak tinsel bir süreç içinde kazanılabilir, ki her dönemde bilgi, “tinin kendi ilgilerine göre oluşturduğu bir ürün” olarak karşımıza çıkar.[68] Bu yüzden Dilthey gibi Simmel’e göre de “bilgi objesi hakkındaki bilgikuramsal tasarım, artık, objeyi mekanik olarak olup-biten doğa süreçleri gibi ele alamaz”; tersine, bilgi objesi “tinsel hareketlilik” ve “tarihsellik” tabanında ele alınabilir. Böyle olunca da Simmel için, “obje olarak tarih bir kukla oyunu değildir; böyle bir tarih ancak fiziksel

süreçlerin tarihidir.”[69] Bu yüzden bilim olarak tarihin objesi de “tinsel hareketlilik”tir ve tinsel hareketlilik, “tarihsel anlama”nın da olabilirliğini sağlayan “tarihsellik”tir ve bu haliyle, bize yabancı olanı, yani doğayı da anlayabilmemizin koşuludur. Bizim tarihi de, doğayı da anlama olanağımız “yaşama”dadır.

Dilthey’ın “tarihsellik” kavramı, Simmel kadar Heidegger’i de etkilemiş ve Heidegger bu etkilerle ontolojik hermeneutiğin de kurucuları arasında yer almıştır. Günümüz hermeneutiği de bir bakıma Dilthey’ın “tarihsellik” kavramına dayalı olarak geleneksel *theoria-historia* karşıtlığını, *theoria*’yı da *historia*’ya dayamak yoluyla aşma denemesi içinde görünmektedir ki, buna ileride “Hermeneutik Tarih Anlayışı” başlığı altında yine döneceğiz. Burada şunu saptamakla yetiniyoruz: Dilthey, öncelikle bir “yaşama filozofu”dur; yaşamanın bütünlüğü peşindedir. Öyle ki, o bu kaygıyla kendi yaşama felsefesini sağlam temellere bağlamak gibi bir ilgi içinde tin bilimlerinin temellendirilmesine geçer. Bu yüzden “yaşama filozofu” Dilthey ile “tin bilimlerinin temellendiricisi” olarak “bilim felsefecisi” Dilthey arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bilim felsefecisi Dilthey, ileride “Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması” başlığı altında göreceğimiz gibi, tarihsel bilginin “göreli bir yorum bilgisi” olacağını belirtmekle *tarihsel görecilik* ya da *tarihselcilik* dediğimiz bir bilgi anlayışının temsilcisidir. Yaşama filozofu Dilthey ise, “tarihsellik” kavramı altında “bütüncü bir yaşama felsefesi” peşindedir. O, bilim felsefesi düzleminde tam bir *görecilik* geliştirirken, yaşama felsefesinde ise bütüne vardıramayacağını bile bile *bütüncü* bir tutumla çalışır.

Lessing: Tarihsel Kötümsercilik

Yeni Kantçılıktan gelen bir kültür filozofu olan Theodor Lessing, 19. yüzyılda Schopenhauer’in tarih karşısındaki kötümserciliğinin 20. yüzyıldaki temsilcisi olarak görülebilir. Lessing’e göre, tarihte bir anlam arayan tüm 19. yüzyıl, gülünç düşünce oyunları içinde kendisini avutmuş ve “anlamsıza anlam verme” denemeleriyle dolup taşmıştır. Lessing’e göre

“olup biten şeyler (*res gestae*) olarak tarih, rastlantısal güçlerin zaman içindeki sıralanışı”ndan başka bir şey değildir.[70] Tarihte hiçbir sağlam temel, bir taşıyıcı (*substrat*) bulunamaz ve bu yüzden asla bir “gerçek tarih”ten söz edilemez. Bizim, tarihte bulduğumuzu sandığımız böyle temeller ya da taşıyıcılar, istek ve özlemlerimize göre uydurduğumuz fantazmalardır. “Tarih (bilimi), anıların isteklere göre şekillendirilmesini anlatmak”tan başka bir iş yapmamıştır.[71] Bu yüzden Lessing için “tarih bir *bilim* değil, bir *keyfilik*tir.”[72] Tarih bize, geçmişte kalmış “yaşamsallığı” (*vitalite*) asla veremez. Mantıksal-matematiksel bir doğruluk da üretemez. Bunun gibi, Dilthey’a karşıt olarak, insanın kendisi hakkındaki bilincinin gerçekliğini de izleyemez. Tarih, geçmişi istek ve özlemlerimize göre konu yapan bir edebi türden ibarettir. “Tarih, asla sönmeyecek olan mitolojik bir şiirleştirme” hummasından başka bir şey değildir ve öyle de kalmalıdır.[73] Bu yüzden tarih biliminin (!) bize sunduğu, bize anlattığı tarih (*res gestae*) her zaman bir mitos olarak kalacaktır.

Böylece Lessing, antikçağın *historia* kavramına tam bir dönüş yapmış olur. Lessing’e göre tarih, Hegel, Marx ve Dilthey’a kadar uzanan bir çizgi içinde, insani-toplumsal olan her şeyin anlamını bulduğu kaynak olarak anlaşılmak istenmiştir. Oysa tam tersine o, “anlamsızlıklar yığını”ndan başka bir şey değildir. Bu yüzden bir edebi tür olarak tarih yazıcılığı da ancak ve olsa olsa bir “anlamsıza anlam verme sanatı” olabilir ve onun “gerçeklik bilimi” açısından yüklenebileceği tek işlev de budur. Lessing’in ünlü yapıtının adı da (Anlamsızca Anlam Verme Olarak Tarihçilik) onun bu tutumunun göstergesidir. Ama Lessing’e göre, bir “gerçeklik bilimi” olarak tarihten söz edebileceğimiz bir yer de vardır. O da böyle bir tarihin, birbirlerini öldürüp duran insanların ve insan topluluklarının tarihi olarak bir “mezar kazıcıları tarihi” olmasıdır.[74]

Yeni Hegelci Tarih Anlayışı

Benedetto Croce (1866-1952) felsefeyi Hegel gibi, salt kavramlarla çalışan bir etkinlik olarak görür. Ama Croce'ye göre Hegel, gerçekliği "mantığın içine hapsetmiştir" ve gerçekliğin çokçeşitliliğine ve bu arada mantıkdışı yanlarına gözlerini kapamıştır. O, tinin bütün şekillerini bir "mantıksal mutlağın" kendini açması olarak konumlamakla, her şeyden önce gerçekliği ancak mantıksal olarak kavrayabilmemize elveren bir sınırlılık getirmiş, insan ile gerçeklik arasına "mantık" adlı tek kapılı bir duvar koymuştur. Böylece tin, kendisini akılsal olarak açan ve yine akılsal olarak kavrayabilen bir şey kılınmıştır. Oysa Croce'ye göre insan tini, kendisini önce *sezgisel* olarak kavrar ve bu kavrayış tamamen *tekil* bir tanımadır. İnsanın kendisini olduğu gibi evreni de tanıma tarzı, başlangıçta tamamen bireyseldir. Yani insanın *ilksel* (*primitiv*) bilgi etkinliği *tekile* yöneliktir. Ama Croce'ye göre, insan tini daha sonra yine kendi tininin ürünü olan bir *mantıksallaştırma* (*Logizierung*) süreci içinde "kavram" denen şeyi üretir. Öyle ki, kavram, sonradan oluşan bir şeydir. Ne var ki, oluştuktan sonra da bizim tüm düşünme edimimizi yönlendirmeye başlar. Bu bakımdan Hegel'in felsefeyi salt kavramlarla çalışan bir etkinlik olarak görmesi doğrudur; ama evreni kavramsal bir düzen olarak konumlaması yanlıştır.[75]

Bu temel konumlama içinde Croce, özellikle estetik, etik, tarih felsefesi alanlarında Hegel'in hatalı saydığı yanlarını düzeltme çabası içine, ama yine de Hegel'in temel önermelerine dayalı olarak, yoğun bir uğraşı içine girer. O, tarih felsefesine, yukarıda belirtilen temel konumlamadan hareketle, bilen öznenin (süje) mantıksal etkinliğini çözümleyerek başlar.

Croce'ye göre, insanın tüm bilgi etkinliği, başlangıçta tek tek şeylerin, yani tekilliklerin bilgisidir ve bu yüzden bizim temel bilgi edimimiz bir "tarihsel bilme"dir, yani tekilliğin bilgisine yönelik bir bilmedir ve Windelband ve Rickert gibi, Croce için de bu yolla elde edilen bilgi, "tekil yargılamanın mantıksal formu" olarak *assertorik* (yalın) yargılar ya da tekil önermeler içinde dile getirilir. Ama tekil de olsalar, biz önermelerimizi daima özne-yüklem özdeşliği tasarımına dayalı olarak, yani mantıksal yoldan kurarız. Ama olgusal içeriği olmayan totolojik önermeler dışında, ne var ki kurduğumuz hiçbir önermede özne-yüklem özdeşliği yoktur. Örneğin "Üçgen üç kenarlı şekildir," derken, "üçgen" ile "üç kenarlı şekil" tam bir özne-yüklem özdeşliği içindedir; oysa "İnsan akıllıdır" önermesinde bir

özne-yüklem özdeşliği yoktur; çünkü “akıllı” olma, “insan” olmayı *kısmen* kapsar. Yani Croce’ye göre aslında bizim tüm bilgimiz, olgusal açıdan hep tek tek şeylerin bilgisi, bir türlü “genel” olamayan bir bilgi olarak, “historik bilgi” olarak kalır. Ama biz, mantığın özdeşlik ilkesinden yararlanarak ve olaylar arasında nedensel ve zorunlu ilişkiler varsayan akıl kategorilerimize dayanarak, “tümel önerme” kalıbı içindeki “yasalar”ımızı elde ederiz. Oysa Croce’ye göre, görüldüğü gibi, bizim tüm bilgimiz bir *tanı bilgisi* olarak *tarihsel bilme* dediğimiz ilksel bilgi etkinliğimizin ürünü şeylerdir. Yani *gözlem* ile *tasarım*, *deney* ile *mantık* asla örtüşmez. Bu demektir ki, kavramlarımızın “genellik” ve “evrenselliğini” yapan şey, ne deney ne de mantık olabilir. Croce’ye göre, “genel kavramlar”ımızı, bu tarihsel bilme etkinliği sırasında *sezgisel* olarak üretir ve gözlemsel (ya da Croce’nin kullandığı deyimle, görüsel -*visionel*-) yoldan elde ettiğimiz tanı bilgisini bir mantıksal kalıp içine taşırken, tamamen kendi tinimizin sezgisel yoldan ürettiği bu genel kavramlarımızı da aslında bilgi etkinliğimiz içine daha o anda sokmuş oluruz. Croce’ye göre tinimiz, bu bilgi süreci içinde ama yine de ondan belli bir oranda bağımsız olarak, evrenle analoji halinde, bir “benzerlik ve temsil edimi”yle kendi idelerini, estetik ve ahlaksal değerlerini yaratır. Öyle ki, Croce’ye göre bu süreç içinde olgular idelerle, varlık değer yargılarıyla bir aradadır. Yani bilgi süreci, bu tinsel yaratılarla bir arada oluşan bir süreçtir. Başka bir deyişle, bizim tinimizin ürünü olan idelerden bağımsız bir bilgi süreci yoktur. Tinimiz daima bilgi ile bu idelerin “sentetik birliği” içindedir.[76] Bu mantıksal ve bilgisel çözümleme sonucunda Croce, insan tinini, bilgi, ide, değer yargısı, estetik yargının bir “sentetik birlik” içinde bulunduğu bir “bütünlük” olarak konumlamış olur. Böyle olunca da ona göre, “Nesnelerin araştırıldığı yerde, onların önünde daima tinsel bir edim yer alır.”[77] İşte, Croce’ye göre insan tini, bu “sentetik birliğe”, bu tinselliğe *tarih içinde* ulaşmıştır ve her yeni aşamada bu “sentetik birliğe” yeni ideler, yeni değer yargıları katarak onu zenginleştirmiştir. Bu bakımdan Croce için, “Tarih böyle bir sentez işleminden ibarettir.”[78] Tarih, insan tininin tarihinden, bu “sentetik birliğin” gelişme tarihinden başka bir şey değildir. Böyle olduğu içindir ki Croce için, “Bizim tek soluk aldığımız yer tarihin potasıdır.”[79] Yine bu

yüzden tarihsel bilgi daima bizim *şimdi* "soluk aldığımız" çağdaş yaşam açısından geçmişe yönelmenin ürünü olarak ortaya çıkar. Çünkü insan tini, tarihini ancak son ulaştığı "sentetik birlik" aşamasından geriye doğru bakarak kavrayabilir. Bu yüzden, "Her gerçek tarih bugünün tarihidir."[80] Geçmişe anlam veren şey bugünün tinidir, Hegel'in "mutlak tin"i değildir. Bugünün tini, bunu da bizzat kendini ve çağını tanımak için yapar. "Çağdaş olma, her tarihin (bilim olarak) içkin karakteridir."[81] Bu nedenle, geçmişi anlayan tin daima bugünün tinidir. Böyle olduğu içindir ki, tarih Hegel'de olduğu gibi bir "mutlak tin"e doğru ilerleyen süreç olarak da anlaşılamaz. Tarihte insanın kendi yapıp etmelerinden kaynaklanan tinden başka bir tin yoktur. Bu yüzden tin tarihe sokulmuş, kendisini tarihte açan tanrısal bir şey değildir; tam tersine, "Tinin kendisi bizzat tarihtir."[82] Croce'ye göre tinin kendisi, her dönemde "katlanarak" hem tarihsel bir etken hem de tarihsel bir sonuç olarak gelişimini sürdürür.[83] Bu bakımdan Hegel haklıdır; hatta tinin bu niteliği görülmeden, ama Hıristiyan Hegel'in değil de filozof Hegel'in saptadığı bu niteliği görülmeden "tarihsel düşüncenin kendisinden hiçbir şey çıkartılamaz."[84]

Croce, böylece kendi tarih felsefesine *tarihselcilik* (*Historismus*) adını verir. Onun tarihselcilik adı altında geliştirdiği görüşlere biraz ötede, "Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması" başlığı altında yer vereceğiz.

Robin Georg Collingwood da İngiltere'de Croce'nin vardığı sonuçlara benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre tarihsel obje, ancak tarihçi tarafından bizzat "düşünme" yoluyla bütünlenebilen bir objedir. "Tarih daima düşünülmüş olan şeylerin tarihidir."[85] Ona göre tarih, Hegel'in dediği gibi, daima belli idelere göre yönlenen bir süreçtir. Bu yüzden, örneğin politik tarih daima politik idelerin tarihidir. Biz her çağı o çağa egemen idelerin belirleyiciliği altında "düşünür" ve o çağı bu idelerin altında "bütün" olarak kavrayabiliriz. Bu nedenle tarih asla bir doğa bilimi olamaz. Tarih, doğa bilimlerinden, objeden değil, *süje*'den hareket etmesiyle ayrılır. Tarih, objeyi değil, süjeyi tanımak isteyen bir etkinliktir. Tarihçi, önce kendi özgür kişiliğinin farkına varan, yani kendi kişiliğinin tarihsel bir kişilik olduğunu *anlayan* ve daha sonra bu bilinçle tarihe mal olmuş kişi ve ideleri de tanıyan insandır ve bu tavrının doğabilimsel tavra uyamayacağını bilir.

Çünkü tarih bilimi doğal olguların değil, süjede bulunan şeylerin, yani “insani olanakların bilimi”dir.[86] Süjede bulunan şeylerse, bu olanaklarsa daima bizden öncekilerden *gelenek* yoluyla aktarılan, insana ait bir olanaklar bilgisi olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden tarih “durmadan genişleyen bir hazne” görünümündedir, ki tarihçi bu olanakların bilgisi, “pratik yoldan çoğalan süjedeki şeylerin bilgisi”, yani “tinin kendi hakkındaki bilgisi” peşindedir. Bu bilgiye ise tarihçi, kendi düşüncesinde, geçmişi belli ideler altında bütünleştirme, geçmişi zihninde yeniden kurma *yöntemiyle* ulaşır, ki Collingwood için bu işlem “tarih metodolojisi”nden başka bir şey değildir. Bu yüzden bir “tarih felsefesi”, Hegel ya da Marx’ın yaptıkları gibi tarih üstüne evrensel bir felsefe sistemi kurmak olamaz. Tarih felsefesi, Hegel’in “tin” kavramı hakkında söylediklerini ihmal etmeden çalışan bir “tarih biliminin felsefesi”dir. Tarihçi, belli bir dönemi ya da çağı belli ideler altında bütüncül biçimde zihninde yeniden kurarak bir betimleme yapmaya çalışır. Eğer tarihçinin yaptığı bu işe ille de “tarih felsefesi” adı verilmek isteniyorsa, Collingwood için böyle bir tarih felsefesi, aslında “tarihçinin düşüncesi”nden başka bir şey değildir.[87] Bu yüzden tarihsel bilgi de her zaman “tine yönelen tarihçinin kendi tininin ürünü” olur.[88]

Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması

Croce’nin kendi tarih felsefesine “tarihselcilik” adını verdiğine yukarıda değinmiştik ve onun tarih felsefesine geçerken yaptığı mantıksal ve bilgikuramsal temellendirmeyi kabaca betimlemeye çalışmıştık. Croce, kendi “tarihselciliği”ni, bu temellendirmeden sonra, bir “tarih felsefesi çözümlemesi” yaparak geliştirir.

Croce’ye göre, birkaç istisna dışında, “tarih felsefesi” adıyla anılan disiplin, “özel bir Alman disiplini” olarak görülebilir.[89] Croce için tüm büyük tarih felsefeleri, Herder’den Hegel ve Marx’a kadar “Alman etiketi” taşır. Bu özel Alman disiplinininse, daima mitolojik (Romantikler), teolojik (Hegel) ve metafizik (Marx) bir kaynağı olmuş ve “felsefe” daima “tarih”in

üstüne konmuştur. Bu özel Alman disiplininin en büyük tutarsızlığı da Croce'ye göre burada belirmektedir. Çünkü örneğin Hegel'e göre tüm insani olaylar tarihsel koşullar altında ve tarih içinde meydana gelir. Ama Croce'ye göre bu saptamayı yaparlarken Hegel ve Marx, şu "naif" inançtan hareket eder: "İnsan, *tarihi* tümüyle görebileceği *tarih-üstü* bir noktaya çıkabilir."[90] Bu noktaya çıkma olanağını da "felsefe" sağlar. Ama Croce'ye göre tüm insani olaylar ve bu olaylar hakkındaki tüm insani bilgi, tarihsel koşullar içinde ortaya çıkıyorsa, kuşkusuz ki bu olayların bilgisi, ancak "içinde yaşanılan çağın bilgisi" olmakla sınırlıdır.[91] Öyle ki bir "tarih felsefesi" ancak ve ancak "bir çağın kendine ait yorumu"ndan ibaret kalır ve asla tarihi *tümüyle* kapsayamaz. Herder de zaten bunu açıkça belirtmişti. Ama Alman İdealistleri ve Marx, bu "naif" doğruyu apaçık atlamışlardır. Croce'ye göre tarihi *tümüyle* bilme savı, tarih felsefesine Hıristiyan teolojisinden geçmiş "açınımcılık (*Offenbarung*, *revelation*) hastalığı"ndan kaynaklanmıştır.[92] Tarih felsefesini bu hastalıktan kurtarmak gerekir. Çünkü Croce'ye göre *tarihin belli bir ânında* yaşayan bizler, *tarihin tümü üstüne* bir şey söylemek hak ve olanağına asla sahip değilizdir. *Tarihin tümü* üstüne konuşan bir "tarih felsefesi", bu nedenle olamaz. Bunun gibi, geçmişe yönelik, sınırlı ve bizim bugünümüze ait bir yoruma da artık, "felsefe" gözüyle bakılamaz. Çünkü Croce için de felsefe, antikçağın konumladığı biçimde bir "salt düşünme etkinliği", bir *theoria*'dır ve bu yüzden böyle bir etkinlik olarak felsefe "tarihi aşar."[93] Yine böyle olduğu için de "felsefe tarihsel düşünmenin metodolojisi" olamaz.[94] Croce'ye göre, geleneksel *theoria-historia* karşıtlığı, bu yüzden sistemci "tarih filozofları"nın yaptıkları gibi tarihe felsefeden ithal edilmiş bir "genellik" sokmakla aşılamaz. Felsefenin tarihte bulabileceği hiçbir "genellik" yoktur; bu yüzden o, tarihe tarihten bulduğu "genellik"leri değil, hep kendisini ürettiği "genellik"leri taşıyıp durmuştur. Ama Croce'ye göre öbür yandan, tarihe yönelen bir *theoria* etkinliği de "genellik"ten kopamaz.

İşte, Croce'ye göre, bir Alman disiplini olarak tarih felsefesi, bu *ikilem*i "felsefeyi tarihin üstüne koyma" yoluyla gidermek istemiştir. Oysa Croce'ye göre bu ikilem bu yolla giderilemez. Felsefe-tarih karşıtlığı,

karşıtlardan birini öbürünün üstüne taşıma yoluyla ortadan kaldırılamaz. Croce'ye göre ikilem, ancak insanın "kendisini *sezgisel* yoldan bir tarihsel ne'lik (mahiyet) ve çağını da geçmişe katlanan bir tarihsel bütün olarak hissetmesi" yoluyla aşılabilir.[95] İnsan, çağını da, çağın bir parçası olarak kendi tinini de felsefe yoluyla değil, ancak bu *sezgiyle* "tarihsel bir şey" olarak kavrayabilir ve bu sezgisel kavrayışını da artık sonradan *theoria* yoluyla temellendirmesine gerek yoktur. Felsefenin kendisi böyle bir sezgiyi ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabilir. Ama felsefenin kendisi böyle bir sezgisel kavrayış altında çalışan bir etkinlik olabilir. Ne var ki bu sezgi, ona *tüm tarih* hakkında konuşma olanağı verecek bir "içe doğuş", bir "açınım" değildir. Bu sezgi tamamen, insanın kendisi hakkındaki deneyiminin ürünüdür. Bu yüzden insan, *bugün* için belli bir çağda yaşamakta olduğunu bildiğinden, kendi tarih yorumunun, geçmişi *tam* olarak kapsayamayacağını bilmek, hele gelecek hakkında hiçbir şey içeremeyeceğini anlamak zorundadır. Oysa "büyük tarih filozofları"nın hemen hepsi, insanlığın *kesinlikle* belli bir çağın başında bulunduğuna, bu çağın genel nitelikleriyle "bilindiğine" inanır. Bu inanç onlara, gelecek hakkında konuşabilecekleri inancını da getirir, ki işte insan, Croce'ye göre, kendisini, kendisini de belirleyen tarihsel koşulların *üstünde* bir yerde görmeye böyle başlar ve tarihin tümü üzerinde *önbilisel* (*prognostik*) yorumlar yapmaya böyle geçer; yaptığının bir *kehanet* olacağının farkında olmadan.

Böylece Croce, daha sonra Popper'de de bir benzerini bulabileceğimiz biçimde "tarih felsefesi" adıyla bir felsefe disiplinini yadsımış olur. Ona göre "tarih felsefesi" diye bir şey olamaz; çünkü tarihe tarihin *üstünden* bakma olanağı yoktur. Ama insan, Croce'ye göre, kendisini *sezgisel* yoldan "tarihsel" bir şey olarak kavradığı anda, aslında felsefe ile tarihin *özdeşliği*ni de kavrar. Bu anda felsefe ona salt bir *theoria* etkinliği olarak görünmez. Tersine, Dilthey'da da olduğu gibi, bu *theoria* etkinliğinin de ardında bulunan ve bu *theoria* etkinliğini de olanaklı kılan bir "tin" olduğunu *sezer*; bu tin ise, onun tarih içinde yaptığı ve tarih içinde onu yapan şey olarak bizzat "tarih"ten başka bir şey değildir. O, *sezgisel* düzlemde bir tin-tarih özdeşliğine böylece vardıktan sonra artık, bu tin

hakkındaki bilgisinin de ancak *kavramsal* bir bilgi olabileceğini anlar. Bu yüzden Hegel'in dediği gibi, insanın tin ve tarih hakkındaki bilgisi ancak mantıksal-kavramsal bir bilgi olabileceğinden, insan *bu düzlemde felsefe ile tarihin de özdeş olacaklarını görür.* Böylece, *bireysel* ile *toplumsal olan*ın, *tekil* ile *genel olan*ın, *tarih* ile *felsefe*nin, *historia* ile *theoria*'nın "aynı tarihsel varoluşun iki yüzü" olduğunun bilincine varır.[96] Croce'ye göre böyle bir bilince "bilimsel" yoldan da ulaşılamaz. Çünkü tarihsel olayların, sınırsız bir olgusal malzeme yığını (*res gestae*) olarak bugünle olan nedensel bağı empirik yoldan asla kanıtlanamaz. "Bilim olarak tarih", geçmişi asla "olduğu gibi" bilemez; tam tersine, "olgusal" olmaya özenen bir "tarih bilimi" tarih karşısında daima "septik" kalmak zorundadır. Öyleyse "insani olan her şeyin tarihsel olduğu" bilinci, yani *tarihselcilik* (*historizm*) bilinci, ne *felsefe*den ne de *bilim*den edinilir. Bunun gibi, bu bilinci ne felsefe ne de bilim yoluyla denetleme olanağı vardır; o ancak *sezgi* yoluyla ulaşılan bir bilinçtir. Ama bu bilinç felsefeyi de, bilimi de "anlamlı" kılan bir bilinçtir.[97]

Böylece *tarihselcilik* kavramını kullanmakla Croce, aslında kendisine kadar Alman felsefe geleneğinde en az 60-70 yıldır tartışılagelmekte olan bir konuyu yeniden gündeme getirmiş olur.

Tarihselcilik (Alm. *Historismus*) sözcüğü ilk kez Romantiklerden Novalis tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında kullanılmış ve özellikle de yüzyılın ortalarından sonra yaygınlaşmıştır. Ne var ki sözcük, özellikle Hegel sisteminin parçalanmasından sonra çok çeşitli ve hatta birbirine karşıt anlamları içeren çok karmaşık bir anlam içeriğiyle karşımıza çıkar. Örneğin Christlieb Julius Braniss, 1848'de sözcüğü, Schelling ve Hegel'e dayanarak, "özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin özniteliğini görme biçimi" olarak tanımlar.[98] Ona göre bu anlamıyla tarihselcilik, *natüralizm* ve *determinizm* kavramlarına karşıt bir anlam içeriğiyle bir "özgürlük felsefesi" için gerekli olan görü tarzının adıdır. Bu görü tarzı, bu "perspektif", Braniss'e göre, ethos-varlık (doğa), özgürlük-zorunluluk ayrımı yapmak için gereklidir. Daha sonra Carl von Prantl, 1852'de tarihselcilik kavramını "hermeneutik tarih kavrayışı" olarak tanımlamıştır.[99] Prantl'a göre, tarihe spekülatif-idealist tarih felsefesiyle

(Hegel) değil, tarihsel tekillikleri anlamak için eğilmek gerekir. Ama tüm tarihe tümelci bir tarzda eğilmek, yani onda bir “genellik” aramaya da çalışmak gereklidir; ki burada tüm tarihi bir genel yoruma sokma, *hermeneua* yapma isteğimizi, ancak tüm tarihte bir “mutlak nokta” varsaymakla ve tarihe bu “mutlak nokta”dan bakmakla doyurabiliriz. Bu “mutlak nokta” ise, “tarihin akla uygun bir gelişimi olduğu” varsayımıdır ki Prantl, bu varsayımla iş gören tutuma *tarihselcilik* adını verir.[100]

Novalis, Braniss ve Prantl, terimi *olumlu* kullanırken; Ludwig Feuerbach, 1839’da, tarihselciliği, dinsel geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılamayacak olaylarını tam olarak kavrama iddiasında olan bir görüş olarak eleştirmiştir.[101] Rudolf Haym ise terimi, 1857’de Hegel’in tarih metafiziğini ve politik tutuculuğunu adlandırmada kullanır.[102] Bunun gibi, Heinrich Moritz Chalybäus için de tarihselcilik, “tarihsel hırdavat”a dört elle sarılan bir tutuculuk, hatta gericilik simgesidir.”[103]

Terim, 1870’lerden Birinci Dünya Savaşı’na kadar, daha çok bu olumsuz anlamlarıyla kullanılagelir. Bu yıllarda örneğin ekonomist ve tarihçi Gustav Schmoller de tarihselciliği, “teori (*theoria*) ve tarihin (*historia*) uygunsuz bir karışımı” olarak betimler.”[104] Rickert ve Simmel, terimi, onlara göre “metafiziksel anlamından sıyırarak”, tarihsel olaylarda birikim ve geleneğin belirleyiciliğini görmemizi sağlayan bir “bakış açısı” olarak nitelerler.”[105]

Tarihselcilik kavramı 1920’lerde Almanya’da tam bir tartışma konusu olur. Bu dönemde tarihselcilikten anlaşılan şeylerden birisi, *tarihsel pozitivizm*dir. Buna göre tarihselcilik, tarihçinin seçilmiş olgulara dayalı olarak yaptığı araştırmadan, bu kısıtlı bir araştırma da olsa, *tüm geçmişi* sorgulamaya geçme *yöntem*idir. Bu yöntemde süje, tarihsel olan her şeyin kendisinden türediği, tarihin taşıyıcısının insan ve insanın yarattığı şeyler olduğu varsayımından hareket edecek, ama kendi bakış noktasının da bu bütünlüğü anlamada göreli kalacağını peşinen kabul edecektir. Daha çok Dilthey ve Dilthey Okulu’na mal edilen bu tip tarihselciliğe Ernst Troeltsch, daha sonra *tarihsel görecilik* adını verir.

Gerçekten de Ernst Troeltsch Almanya’da 1920’lerde tarihselcilik üzerine sürdürülen tartışmaların odağında yer alan kişi olmuştur. Troeltsch, Dilthey’la tartışma içinde, doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki

ayırımda, doğa bilimlerinin bir *natüralistik determinizm*den, tin bilimlerinin ise bir *tarihsel görecilik*ten hareket ettiklerini belirtir.[106] Ona göre Dilthey ve okulunun “tarihsel göreciliği”ni *tarihselcilik* olarak da adlandırmak gerekir. Çünkü Troeltsch’e göre Dilthey, her ne kadar tarihte bir “bütünlük” peşine ayrıca düşmüşse de tarih anlayışında, bir tarihçi olarak, aslında göreci (*relativist*) kalmıştır. Troeltsch, ne var ki Dilthey’ın tarihselciliğini “seçilmiş olaylara göreci olarak yönelmesi bakımından septik bir güvensizlik ve verimsizlik” içinde bulur.[107] Böylece Troeltsch, Dilthey’ın tarihselciliği karşısında olumsuz bir tavır takınmış olur. Ama biraz ileride göreceğimiz gibi, Troeltsch, tarihselcilik konusunda daha sonra tamamen değişik bir tavır takınacaktır.

1920’li yıllar kavramın tam bir çokanlamlılık içinde iyice bulanıklaştığı yıllardır. Erich Rothacker, 1920’de bir *tarihselcilik* (*Historismus*) ve *tarihsicilik* (*Historisismus*) ayrımı yapar. Rothacker’e göre tarihsicilik, örneklerini Hegel ve Marx’ta gördüğü “evreni olduğu kadar insanlık tarihini de ilkel mekanik analojilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm”dir[108] ve bu “ilkel natüralistik analoji”, filozoflara, dünya tarihini de açıklayabilecekleri konusunda “ilkel bir cesaret veren” kaynak olmuştur.”[109] Ama Rothacker’in, *tarihsicilik* terimini kullanmış olması, bazı yazarlarca, tarihselciliğin de bir çeşit tarihsicilik olduğu şeklinde yorumlanmış ve bundan sonra bu iki terim hep birbirine karıştırılarak kullanılagelmiştir.

Troeltsch, 1922’de yayımlanan Tarihselcilik ve Sorunları adlı ünlü yapıtıyla, kavramı bu çok çeşitli ve bulanık anlamlarıyla çözümleme ve sağlam bir tarihselcilik kavramı elde etme girişiminde bulunmuştur. Ona göre, *kötü tarihselcilik* ve *iyi tarihselcilik* olmak üzere iki tarihselcilik vardır. *Kötü tarihselcilik*, Troeltsch’e göre, “insan hakkındaki tüm bilgi ve düşüncemizin tarihsel olduğu ve insanı ancak bu haliyle anlamak gerektiği” iddiasıdır.[110] Bu anlamıyla kötü tarihselcilik, Troeltsch’e göre, her şeyi tine bağlayan bir “tin felsefesi”nden başka bir şey değildir ve bu haliyle her şeyi tinin belirlediği ve taşıdığı gibi bir düşünceye ve buradan da bir kaderciliğe dayanır. Bu anlamıyla Troeltsch’ün *kötü tarihselcilik* dediği şeyle Rothacker’in *tarihsicilik* dediği şey arasındaki benzerlik açıktır. *İyi*

tarihselcilik (ya da Troeltsch buna sadece “tarihselcilik” de der) ise, Dilthey’ın tin bilimleri için önerdiği bir “tarihsel düşünme metodolojisi”dir.[111] Bu anlamıyla iyi tarihselcilik, Dilthey’ın *tarihsel göreciliği* ile eşanlamlıdır. Ama hemen saptanabileceği gibi, Troeltsch, aynı *tarihsel görecilik* terimini 1920’de olumsuz betimlemişti. Troeltsch, bunu bilerek yaptığını, eski tanımını bilerek değiştirdiğini belirtir ve o bundan sonra *tarihselcilik* terimini hep bu yeni anlamıyla kullanır.

Troeltsch’e göre *tarihselcilik* ve *natüralizm*, “modern dünyanın iki büyük bilimsel yaratısı”dır.[112] Onlar, “tin bilimleri” ve “doğa bilimleri” olarak, artık geçmişin metafiziğinin (doğa felsefesinin) ve etiğinin (ahlak öğretisinin) yerini almışlardır. Modern dünyanın ilk büyük bilimsel yaratısı ise, Francis Bacon’la birlikte başlayan *natüralizm*dir. Yeniçağın bilgi kuramı da Descartes’ın süje ile objeyi birbirinden *ayırmasıyla* başlar. Ama Troeltsch’e göre bu ayrımla birlikte, “süje” ve “insan tini” bir *çift yönelim* içine de girmiş oldu. Yani o, *natüralist* yoldan “maddesel alanda genel ve yasal olanı saptama”ya giderken, *tarihselci* yoldan “tarihsel-tinsel olan”a yönelmeye başlamıştır. Bu yüzden modern bilimler birbirlerine öylesine halkalanırlar ki, “*natüralizm*, en sonunda, salt verili olan şeyler olarak uzam içinde yer alan cisimsel büyüklüklere yönelirken; *tarihselcilik*, tinin tarih içindeki özel birikimlerini ele almak üzere, tinin kendi kendisini kavramasına yönelir.”[113] Bu anlamda tarihselcilik de Troeltsch’e göre, Dilthey’ın *tarihsel göreciliği*ni örnek almalıdır.

Bu belirlemeler altında Troeltsch, *kötü tarihselciliği* yeniden şöyle betimler: “Biz kötü tarihselcilikten sakınıyoruz. Bu türlü tarihselcilik, tarihi büyük ölçüde genel yasalar, sistemler ve doğabilimsel zorunluluklar altında yanlış bir analojiyle ele alan tarihselciliktir.”[114] Bu anlamıyla kötü tarihselciliğin, Rothacker’in tarihsiciliğinden hemen hiçbir farkı olmadığı yeniden görülebilir. Kötü tarihselcilik, Troeltsch için, Hegel ve Marx’ın tutumlarını kapsayan bir kadercilik ve kehanetçiliğin de hazırlayıcısıdır (daha sonra Karl Popper de Troeltsch’ün tanımını benimseyecek, ama “kötü tarihselcilik” terimi yerine “tarihsicilik” terimini yeğleyecektir). Ama Troeltsch, kötü tarihselciliği sadece Hegel ve Marx’ın tutumlarıyla da

sınırlamaz. Ona göre, tin bilimlerinden yola çıkıp “her şeyi anlamak”, “tarihte her şeye yayılmış bir anlam olduğunu ve bunun ‘bütüncül’ olarak kavranabileceğini savunmak” da her zaman az veya çok *septik* kalması gereken iyi tarihselciliğe göre kötü bir tarihselciliktir.[115]

Troeltsch’ün tarihselcilik kavramını böyle betimlemiş olması, daha sonra bu kavramın anlamı bakımından oldukça belirleyici olmuştur. Yeni Kantçılar ve özellikle Rickert, kavramı “tarihsel görecilik” olarak anlarken; Karl Mannheim ve Theodor Litt, tarihselciliği, Kant’ın salt akıl kategorilerine koşutluk içinde, “tarihsel düşünmenin kategorisi” sayarlar.[116] Karl Mannheim için tarihselcilik, Troeltsch’ün belirttiği gibi, “bireysel oluşumları genel praksise göre somut ve gözlemci yoldan betimlemek” için gerekli olan “tarihsel düşünme ilkesi”dir. Çünkü tarih daima *anlamacı* bir etkinlik altında “tarihsel anlamı olan yaşam bütünlükleri”ne, Troeltsch’ün bir terimiyle “kolektif tekilliklere” yönelir ki, Mannheim için bunlar, halklar, devletler, toplumsal sınıflar vb. türündendirler ve her şeyimiz gibi bilgimiz de böyle “kolektif tekillikler” altında oluştuğundan, bilginin de *toplumsal* bir niteliği vardır. Buradan hareketle Mannheim, çağdaş “bilgi sosyolojisi”nin kurucusu olur.”[117]

Friedrich Meinecke, tarihselciliği Aydınlanma’dan bu yana tarihsel düşünme tarzının ortaya çıkarttığı en kapsayıcı kategori sayar.”[118] Ona göre sözcük, Dilthey’la birlikte, her şeyden önce insan bilincine şu uyarıyı sokmuştur: “Dıştan kavradığımız fenomenlerin ardında, tin tarihinin büyük ve önemli fenomenleri yatmaktadır.”[119] Öyle ki Meinecke’ye göre, bizler ancak tarihselcilik sayesinde, “Batı düşüncesinin yaşamış olduğu büyük tinsel devrimleri anlama olanağına kavuşmuş olduk.”[120] Çünkü tarihselcilik, Meinecke’ye göre, Dilthey’ın da belirttiği gibi, bir “bilgi ilkesi” değil, tersine, “bilgiyi de yeşerten toprağın, yani *yaşamanın ilkesi*dir.”[121] Bu yüzden tarihselcilik bir *dinamizm*dir. Çünkü o, geçmişi daima *bugünün* ışığında “yeniden ve hep yeniden” anlamamız gerektiğini bize öğütler ve geçmiş, bugüne ancak böyle bağlanmış olur. Tarihselcilik, “insani parıltı taşıyan her şeyi yeni bir tarihsel kavrayışın harika dünyasına katar.”[122] Bu yüzden *tarih bilimi*, Meinecke’ye göre, geçmişi belli bir

tarihsel kavrayış altında “yeniden yaratan” bir “sanatsal sezgi”ye her zaman muhtaçtır. Yine bu yüzden tarih bilimi, “en az bilimsel, ama bize en yakın olan bilim” olarak “bilimden aşağı” yer alsa da her zaman “bilimden daha fazla” bir şey olarak kalır.[123]

Paul Johannes Tillich, 1924’te, olumlu olarak kullanılmasına özen gösterilse de “tarihselcilik” sözcüğünün “kötü yananlamlarından sıyrılamayacağını” belirtir.[124] Çünkü tarihselcilik, Tillich’e göre Dilthey’ın *tarihsel göreciliği* olarak olumlu anlamıyla da kalsa “her şeyin tinsel bir kökeni olduğu” gibi bir metafiziksel varsayımı daima içerecektir. Tillich’in saptaması ışığında kavram, böylece, günümüze kadar gelen ve günümüzde de devam eden bir çift anlamlılık içinde kullanılmaktadır. Yani tarihselcilik, hem *tarihsel görecilik* hem de her şeyi tarihselleştiren *aşkıncı bakışın*, bir tür tarih metafiziğinin adı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Max Scheler bir “zorunlu görelilik öğretisi” geliştirmeye çalışarak, sözcüğün bu çift anlamlılığını gidermek istemiştir. Ona göre “tüm tarihsel varoluş zorunlu olarak görelidir.”[125] Ama Scheler, “zorunluluk” ve “görelilik” kavramlarını yan yana kullanmakla söz konusu çift anlamlılığı gidermekten çok, tarihselcilik kavramına yeni bir bulanık anlam katmış olur. Ona göre, “kuşku götürmez türden objektif tarihsel öğeler”, örneğin “değerler” vardır ve tarihselcilik, bu öğeleri göreli kılmakla, onun ünlü sözleriyle “kendi göreciliğini yeniden göreceleştirmektedir.”[126] Scheler’e göre, tarihselcilik bir yandan “mutlak tarihsel otoriteleri (değerleri) göreci tavrıyla sarsarken, öbür yandan da ancak bir mutlak dünya düzeni sistemi öğretisinden çıkartılabilecek bakış açılarından da vazgeçmemiş ve böylece metafiziğe giden yol yeniden serbest kalmıştır.’’[127] Oysa Scheler’e göre, mutlak tarihsel otoriteler, mutlak değerler vardır ve tarihselciliğin içerdiği görecilik ancak böyle bir “değerler sistemi”yle giderilebilir. Değerler mutlaktır ama insan bu değerleri kendisine *göre* gerçekleştirmeye çalışır. Bu yüzden, tarihte gerçekleşen şey insanın mutlak değerlere göreliliği, yani “zorunlu bir göreliliktir.”[128]

Bu tartışmalar içinde Troeltsch, Dilthey’ı “tarihselciliğin filozofu” olarak adlandırır ve Dilthey’da tarihselciliğin bir “ilke” olmaktan çok bir “duygu” olduğunu belirtir.[129] Tarihselcilik, Troeltsch için “tarihin sonsuz

zenginliğinde, kültürün sınırsız çeşitliliğinde kendini arayan insanın trajik yaşam duygusu”dur.[130] Böylece Troeltsch, kısmen de olsa, Croce’nin tarihselciliğe felsefe ya da bilim yoluyla değil, sezgi yoluyla ulaşılabileceği görüşüne benzer bir görüş ileri sürmüş olur. Ona göre tarihselcilik, bir yandan somut tarih araştırmacılığının ilkelerini koymuş olan Alman Tarih Okulu’nun *göreciliğinin*, öbür yandan da Alman İdealizmi’nin ve özellikle de Hegel’in *mutlakçılığının* ürünü olmuştur. Tarihselciliğin ana sorunu da bu nedenle, hep bir yandan özel ve bireysel olanın bilgisine yönelmek, öbür yandan ise genelgeçer bir tarih anlayışına başvurmak arasında bocalamak olarak görülebilir.[131]

Erich Rothacker da “tarihselcilik sorunu”nu Troeltsch gibi ele alır. Ona göre de tarihselcilik tüm kültürel etkinlikleri, kendine özgü tarihsel bağlamlar olarak kendi somutlukları içinde ele almaya çalışırken, her şeyi tine bağlayan bir genelgeçercilikten sıyrılamamıştır. Rothacker’e göre, tarihselcilik kavramını Alman Tarih Okulu’nun somut tarih araştırmacılığı açısından görmek gerekir. Bu anlamıyla tarihselcilik, Troeltsch’ün de dediği gibi *tarihsel görecilik*tir. Bu yüzden bu anlamıyla onun karşıtı *natüralizm* değil, *evrenselcilik*tir (*universalizm*). Öbür yandan Alman Tarih Okulu’nun tarihselciliği yöntem açısından bakıldığında *çokçu*dur (*pluralist*). Yani bu okul, tarihe tek bir anlam ya da bakış açısıyla değil, değişik anlam ve bakış açılarıyla yönelinebileceğini savunur. Bu yüzden Alman Tarih Okulu’nun da, Dilthey’ın da göreciliklerini yalnızca *ilke* bakımından değil, aynı zamanda *yöntem* bakımından da geçerli bir görecilik olarak anlamak gerekir. Rothacker’e göre, “bu göreciliği aşmaya çalışmak tüm kültürleri tek bir ‘üniforma’ içine tıkıştırmakla aynı şeydir.”[132] Rothacker de Rickert gibi “tin” kavramının yüklenmiş olduğu “metafiziksel” yükten kurtulmak için bu kavram yerine “kültür” kavramını kullanır. Kültürü (tini) tek bir temele ve tek bir bakış biçimine göre anlamaya çalışmak bir *dogmatizm*i simgeler ve bundan hep kaçınmak gerekir. “Çünkü çeşitli kültür sistemleri üreten dogmatikler hep olacaktır.”[133] Bu “sistemler”, yine bizlerin kültürdeki çokçeşitliliği görememememiz gibi bir tehlikeyi hep beraberinde taşırlar ve bizleri hep tarihsici (*historisist*) gözlükler takmaya zorlarlar.[134]

Kötü tarihselcilik anlamında kullanılan *tarihsicilik* (Alm. *Historisismus*, İng. *Historicism*, Fr. *Historicisme*, İt. *Storicismo*) kavramını ilk kullanan filozof Friedrich Nietzsche'dir. O özellikle Alman İdealistleri'nin tarih felsefelerini bu adla betimler. Daha sonra Edmund Husserl, Dilthey'ın tarihsel göreciliğine, yani tarihselciliğine de bu adı verir. Husserl, her şeyi doğaya bağlayan ve her şeyin yasalar yoluyla kavranılabileceğine inanan tutuma, kötü anlamıyla *natüralisizm* (doğasıcılık) derken; her şeyi "tin"e ve "tarihsel oluşum"a bağlayan anlayışa da *historisizm* (tarihsicilik) adını verir. Husserl'e göre, bilimde kötü anlamıyla natüralizm ya da natüralisizm kadar historisizm de bizzat "bilimselliği" tehlikeye sokar. Husserl'e göre Dilthey'ın tarihselciliği, tüm tarihsel oluşumları *anlama* yoluyla kendi tekillikleri içinde kavrama yöntemiyle de aslında "tarihsici bir yöntem"den hareket eder."[135] Çünkü Husserl için böyle bir yöntem ancak önceden saptanmış bir "tarihsici sav" altında uygulanabilir. Husserl'e göre, örneğin Dilthey'ın kendi "tarihsici sav"ı şudur: "Tüm felsefeler ve dünya görüşleri görelidir." İşte Husserl'e göre biz böyle bir sava asla *tarihsel* sınamayla varamayız. Yani tarih bize asla böyle bir tümel önerme, bir "genel yargı" elde etme olanağı sağlamaz. Gerçi Dilthey da zaten bunu bizzat belirtir. Ama bunu söylerken kendisi genelgeçer bir yargıda bulunmuş olur ki Husserl'e göre bu bir *çelişki*dir. Çünkü mantıksal bakımdan "Tüm x'ler görelidir" önermesi her şeyin göreli olduğunu söylerken, kendisi göreli olmayan, tam tersine "tümel" olan bir önermedir. Sonuç olarak Husserl, tarihsiciliği, "bir genelden hareket etmeyi yadsıyan genelci tutum" olarak tanımlamış olur.[136]

20. yüzyılın ortalarında ve ikinci yarısında ise Karl R. Popper, kavramı değişik bir boyutta yeniden tanımlar. Ona göre tarihsicilik, tarihte "genel eğilimler", "yasalar" olduğu ve bunlara dayanılarak gelecek hakkında kehanetlerde bulunulabileceği inancını taşıyan sistemleri niteleyen bir kavramdır.[137] Popper'e göre bu anlamıyla tarihsicilik, "natüralizme karşıt bir natüralizm"dir.[138] Çünkü tarihsiciler, bir yandan tinsel olayların doğal olaylardan farklılığını ileri süren "anti-natüralistler"dir; ama öbür yandan bu "farklı" alanda yine de fiziksel yasalara benzer yasalar arayan "pro-

natüralistler” olarak görünürler.[139] Popper’in tarihsicilik betimine ileride “Neopozitivist Tarih Anlayışı” başlığı altında yine değineceğiz.

Tarihselcilik ve tarihsicilik kavramları bugün de bu yoğun ve bulanık anlam içerikleriyle, çoğu kez de birbirlerinin yerine kullanılagelmekte ve özellikle Almancadan öbür dillere yapılan çevirilerde daha da bulanıklaşmaktadır. Bugün Dilthey’ın tarihsel göreciliğinden yola çıkan ve yeniçağın bilgi kuramını da “doğabilimci bilgi kuramı” olarak içermeye çalışan bir genel bilgisel tutum olarak bir *tarihselcilik* kast edildiği gibi;[140] aynı sözcük yine Dilthey’ın her şeyi “tin”e bağlayan genelci bakış açısından hareket eden ve “tinin nesnelleşmesi”ni dilde bulan, Hans-Georg Gadamer’in yöntem olarak “anlamanın evrenselliği”ni vurgulayarak yazılı yapıtların anlamlarının çözümlenmesi yoluyla bir “bütünlüğe” ulaşmaya çalışan “hermeneutik felsefesi”nin temel tutumunu adlandırmada da kullanılır. Bu evrenselci tutumundan ötürü, Heidegger ve Gadamer’e bağlanan günümüzün “hermeneutik felsefesi”ni *tarihsicilik* olarak da, *tarihselcilik* olarak da görenler bulunmaktadır.

Spengler ve Toynbee: Döngüsel Tarih Anlayışına Dönüş

Oswald Spengler’e göre, 19. yüzyılın tüm tarih felsefeleri aslında “gelecek felsefeleri”dir. Bu felsefeler daima bir “total anlam”dan, geçmişi, şimdiyi ve geleceği kapsayan bir anlamdan hareket etmişlerdir. Ama onların esas kaygısı, hep gelecek hakkında önbililer (*Prognose*) ortaya atabilmektir. Spengler’e göre, tüm bu tarih felsefeleri, bu yüzden “anlamsız olan şeylerin en anlamsızı” bir şey olarak, tarihte hep bir *ereklilik* arayıp durmuşlardır. Oysa Spengler’e göre tarih aslında “kör bir doğa oyunu”na benzer ve bizim ona yüklediğimiz anlamda hiçbir erek taşımaz.[141] Öyle ki, “bir filizden yeşerip evrensel bir güçle gelişen büyük kültürlerin pek çoğu, bir tarla üzerinde yetişen çiçekler gibi, *yüce bir ereksizlik* içinde boy atarlar.”[142] Spengler’e göre, tarihe “güvenilir” bir yaklaşım, önce insani bir şey olarak

erek idesini tarihe taşımaktan vazgeçmekle olanaklıdır. Kendi yaklaşımında Spengler, bir “dünya tarihi morfolojisi” peşinde olduğunu söyler. Böyle bir morfoloji için, yani tarihte belli “biçimler” bulabilmek için kendisine bir “septik yöntem” seçtiğini belirtir. Ona göre dünya tarihinde bazı kalıcı şeyler, kalıplar, “biçimler” bulabilmek için tüm kültürleri “septik bir karşılaştırma yöntemi”yle ele almak gerekir. Spengler “septik yöntem”den araştırmacının kendi kültürel donanımından ve belirlenmişliğinden sıyrılmasını sağlayacak, yani elden geldiğince onu “tarafsız” kılacak bir yöntemi anlar. Ama kültürler karşısında böyle bir tam tarafsız bakış açısı sağlanabilse bile, Spengler’e göre, yine de bir araştırma tarzı olarak “tarihin bilimselliği” sağlanmış olmaz. Tarihin bir “bilim” olduğuna inanmak Spengler’e göre saçmadır. Çünkü tarih, bizim gözümüzde her zaman bugünümüz açısından önem taşır ve biz ona hep kendi yaşamımız ve beklentilerimiz doğrultusunda eğiliriz. Bu yüzden tarihte “doğru” ya da “yanlış” diye bir şey yoktur; tarihte bizim ilgi, beklenti ve kaygılarımız açısından “önemli ve önemsiz” ve “yüzeysel ve derin” şeyler olabilir.[143] Bir kez obje olarak tarih (*res gestae*) “yaşanmış olan”dır. Bir edebi tür olarak tarihçilik ise, bizim ilgi ve beklentilerimize göre, “şiirleştirilen” bir şeydir ve “şiirleştirilmelidir”.[144] Tarihe teorik aklın nedensellik kategorisiyle eğilemeyiz. Çünkü tarih gelişigüzel yeşeren çiçeklerin (kültürler) tarlasıdır. Bu yüzden, bir erek de taşımaz. Tersine, onda ancak kör güçlerin etkin olduğu bir *kadersel zorunluluk* saptanabilir ve tarihin anlaşılmasını sağlayacak ana kavram da *kader*dir. “Gerçek tarih kaderseldir, ama tarihteki kader yasalardan da bağımsızdır.”[145] İşte Spengler’e göre buradaki kader sözcüğü, “betimlenemeyen bir gerçeklik hakkında kullanılan bir sözcük değildir.” Burada *kader*den anlaşılması gereken şey, gelişigüzel yeşerip ve sonra da solan bitkilerin yaşama tarzlarıdır.[146]

Buna göre, kültürler gelişigüzel doğarlar, gelişirler ve ölürler. Bu kültürler, değişik tarlalarda bağımsızca yeşerir ve gelişip solarlar. Örneğin Spengler’e göre tüm dünya tarihinde yeşerip solan sekiz tip *kültür çevresi* ayırt edilebilir. Bunlar kendi tiplerine uygun gelişim kurallarına, yani kadersel zorunluluk türünden yasalara göre serpilirler ve sonra yine solup giderler. Spengler bu sekiz tip kültür çevresinde üç değişik gelişme

basamağı ayırt eder: 1. Metafiziksel-dinsel yüksek kültürler 2. Simgeci erken kültürler 3. Sivil geç kültürler. Ona göre, Comte'un üç hal yasasını andıran bu basamakları her kültür kendi içinde yaşar ve son basamakta hepsini çöküş bekler. Spengler, buna dayanarak da Batı kültürünü "sivil geç kültür" basamağında görür ve Batının Çöküşü adlı yapıtında Batı kültürünün çöküş içinde olduğunu savunur.[147]

Arnold J. Toynbee, Henri Bergson'un "atılımcı" doğa felsefesinden etkilenerek, Spengler'inkine benzer bir tarih felsefesi geliştirmiştir. Toynbee'ye göre, "bilim" olarak tarih, nomotetik bilimler (ve bunlar içinde özellikle antropoloji) ile şiir arasında bir yerdedir ve her ikisine birden dayanır. Tarihin obje birimi ise "kültürler"dir. Toynbee'nin 21 adet olarak belirlediği bu kültürler, dinamik şeylerdir. Kültürlere bu dinamiği veren ise "yaratıcı kişiler"dir ve öyle ki kültürler yaratıcı kişileri taklit (*mimesis*) yoluyla gelişirler. Toynbee için özellikle "yüksek kültürler" kendi içlerinde anlaşılabilir olan "anlam bütünlükleri" oluştururlar. İşte özellikle tarih, bu yüksek kültürleri değer yargılarına başvurmadan karşılaştırmalar içinde *anlamaya* çalışan bir bilimdir. Toynbee, "Biz olumlu ya da olumsuz değerlendirmeler yapmak istemiyoruz; tersine, *anlamak* istiyoruz," der.[148] Böyle bir bakış altında Toynbee'ye göre kültürlerin gelişimi *meydan okuma* (*challenge*) ve *yanıt verme* (*responce*) yoluyla gerçekleşir. Kültürler, önce insanların doğaya karşı meydan okumaları ve doğaya egemen olmaları sayesinde ortaya çıkabilirler. Daha sonra meydan okuma öbür kültürlere yönelir. Bu meydan okumaya toplumda belli bir azınlık, *elitler*, yani yaratıcı kişiler yanıt verirler ve kitleler bu yaratıcı kişileri taklit edip izlerler. Böyle oluşan kültürler, *yükselme*, *gelişme* ve *çöküş* dönemlerini yaşarlar. Ama bu dönemlerin oluşmasında, Spengler'in de belirttiği gibi, hiçbir doğal yasalılık söz konusu değildir. Bu dönemler arasında en kesini ise Toynbee'ye göre çöküştür.

Toynbee, daha geç döneminde bu tarih felsefesinde bazı değişiklikler yapar ve yüksek kültürlere ve özellikle de yüksek dinlere eğilindiğinde, bu kültür ve dinlerin "sanki bir tarihsel ereği içlerinde barındırır gibi" göründüklerinden söz eder.[149] Ona göre bu özellik, bu kültür ve dinlerin çöküşünü sanki engeller gibidir. Öyle ki Toynbee, artık bu görüş doğrultusunda "bugünün elitlerine düşen" bir "görev"den, yani bir "dünya

devleti kurma" görevinden söz ederek, böyle bir dünya devletinin "öbür yüksek kültürlerden (Çin, Hint) alınmış öğelerle desteklenmiş yeni bir Hıristiyan devleti" olacağını belirtir.[150]

Spengler ve Toynbee, dünya savaşları yaşamış kuşaktandır ve modern çağların *çizgisel tarih anlayışı*nı belli bir kötümserlikle yadsıyıp büyük ölçüde antikçağın *döngüsel tarih anlayışı*na tam bir dönüş yaparlar. Onlar böylece, Batı tarih felsefesinde antikçağdan sonra ancak yeniçağda Giambattista Vico'da (1668-1744) örneğini görebildiğimiz "tarihin çember teorisi"ni (*Zyklus der Geschichte*) yenilemiş olurlar.

20. Yüzyıl Marksizmi

György Lukács, 1920'li yıllarda, bir yandan Yeni Kantçı "tarih bilimi çözümlemeciliği"ne, öbür yandan yine Yeni Kantçı revizyonist sosyalizme karşı bazı tezler geliştirir. İlk olarak Lukács, Yeni Kantçıların tarihe doğabilimsel yoldan eğilinemeyeceği konusundaki görüşlerini onaylar ve doğabilimci bir tarih anlayışının bir "olgucu putperestliğin" ürünü olduğunu belirtir.[151] Ama o, Yeni Kantçı Rickert'in tarih çözümlemesine olduğu kadar Dilthey'ın tarih anlayışına da "burjuva tarih teorisi" adını vererek karşı çıkar. Ona göre, "burjuva tarih teorisi", tarihi tekillikler ve özel olaylar alanı halinde paramparça etmekte, öyle ki tarihi, "rasyonelleştirilemez bir olgular yığınına dönüştürmekte ve bu olaylar yığını üstüne içerikten yoksun, boş ve formel yasalardan bir ağ örmekte"dir.[152] Böylece Lukács'a göre "burjuva tarih teorisi", tarihsel olayları kendilerine ulaşılamaz bir belirsizlik ve irrasyonalite içine atmıştır. Lukács'a göre böyle bir tarih teorisine her şeyden önce *pratik* nedenlerle karşı çıkmak gerekir. Çünkü "burjuva tarih teorisi"nin üzerlerine örtü çektiği bu olaylar "tam da kendi nesnel yapıları içinde belirli bir çağın, yani kapitalizmin ürünüdürler."[153] Bu yüzden kapitalizme karşı çıkmak için bu "burjuva tarih teorisi"ne de karşı olacak tezler geliştirmek gerekir. Bu tezlerin başında ise Lukács'a göre şu gelir: "Tarihsel olayları, daima kesintisiz bir değişim süreci içinde

kavramak zorunludur."[154] İkinci olarak da "tarihteki gelişim eğilimlerini, basit empirik olgular değil, yüksek bir gerçeklik taşıyan şeyler" olarak görmek gerekir.[155] Lukács'a göre bu gelişim eğilimleri ise, tarihteki "diyalektik bütünlüğün gözlemi" ile, *toplum* kavramını bir "somut bütünlük" olarak görme yoluyla saptanabilir.[156] Şeyler, obje olma karakterlerini, "belirli bir bütünlük içindeki işlevleri" dolayısıyla bulurlar. Öyle ki "somut bütünlük" olarak toplum, nesneleri ve gerçekliği oluş içinde kavramamızı sağlayan en önemli kaldıraçtır.

Lukács daha sonra Eduard Bernstein ve Max Adler'in revizyonist sosyalizmlerine karşı şu tezleri geliştirir: Revizyonizm gerçekliğin ancak parça alanları içinde betimlenebileceğini belirtmekle, Lukács'a göre, "tarihin bilinebilirliğini ortadan kaldırmıştır."[157] Lukács, buna karşılık "diyalektik bütünlüğü görme" yoluyla tarihsel malzemeye yönelmek gerektiğini belirtir. Buna göre, toplumu bir "bütün" olarak betimlememizi sağlayan ve bize tarihsel süreçlerin güdümleyicisi olarak görünen *ekonomik kategoriler*, öbür yandan ancak "toplumun bütünlüğünde varoluşlarını bulan bir belirlenmişlik" de taşırlar.[158] Bu yüzden ekonomik kategoriler, yalnızca tarihsel süreçlerin kavranılabilirliğini sağlayan çıplak doğa yasaları gibi yorumlanamazlar. Çünkü onlar ancak "toplumsallık" halinde işleyen kategorilerdir ve bu yüzden varoluşlarını toplumun bütünlüğünde bulan bir "belirlenmişlik" içindedirler. Böylece Lukács, Marx'ın toplumsallığın da güdümleyicisi olarak doğa yasalarına bir bakıma türdeş saydığı ekonomik kategorileri, varoluşlarını toplumsallıkta bulan kategoriler olarak artık doğa yasaları sınıfından tam olarak çıkarmış olur. Üstelik ekonomik kategoriler, *her* tarihsel dönemde hep temel güdümleyici de olmayabilirler. Ama *bugünün*, yani modern sanayi toplumunun ana güdümleyicisi ekonomik kategorilerdir ve bugünün toplumunun "diyalektik bütünlüğünü gözlemleme tarzı" da bu yüzden bu kategorileri başat kategoriler olarak görmek zorundadır.[159]

İtalya'da Antonio Gramsci, Lukács gibi her çağın ana güdümleyicisinin hep ekonomi olmadığını, ekonominin belirlediği toplumsal yapıların (bugünkü kapitalist toplumda olduğu gibi) ancak belli çağlarda görülebileceğini belirtir. Bu yüzden ona göre Marksizm, her şeyi

açınımlayan bir din ya da tüm varlık alanlarını taşıyan bir ontoloji değil, bir "genel tarih metodolojisi"dir.[160] Bu metodoloji soyut yasa ve şemalara değil, tek tek, bireysel ve kendine özgü rastlantısal olaylar topluluğu olarak tarihsel olaylardaki "eğilim yasaları"na yönelir ve bu yasaları da doğa yasaları olarak değil, Lukács'ın da belirttiği gibi, "toplumsallık" halinden çıkan şeyler olarak görür.[161] Croce'den etkilenen Gramsci, böyle bir metodolojinin ancak "felsefenin tarihle özdeş olduğu"nun saptanmasıyla verimli olabileceğini söyler. Ama Gramsci'ye göre böyle bir metodoloji için, Croce'de olduğu gibi, yalnızca felsefe-tarih özdeşliğini saptamış olmak yeterli olamaz. Çünkü tarih daima "bugünü yapmakta olan insan" tarafından anlaşılır ve bu yüzden tarih, felsefeyle olduğu kadar *politika*yla da özdeştir. Felsefe politikadan ibaret olduğu gibi, bir filozof da bir politikacıdan başka bir şey değildir. Çünkü insan geçmişini, belirtildiği gibi daima eylem içinde yorumlar; ama geçmişi eylem içinde yorumlayan insan, bugünü de yapmakta olan insandır. Öyle ki, "*eylem içinde* yorumlanan bir şey olarak tarih", bu nedenle her zaman, "yaşanan ânın tarihi" olup çıkar.[162] Böylece Gramsci Feuerbach'ın "bugünün tarihi" kavramına geri dönmüş olur.

Ernst Bloch, "Tarihin kökeninde insan emeği vardır," der.[163] Ama tarih, "doğa ile birlikte üretme süreci"dir. Bu yüzden "tarihsel kişi kendisini çalışan insan olarak tanır."[164] Yine bu yüzden tarih insan emeğiyle yapılmış bir şeydir. Öyle ki insan kendisini "doğa içinde tarihin öznesi" olarak, yani "yapılmış tarihin taşıyıcısı" olarak tanır. Bu haliyle tarih, "yüksek derecede nitelikleşmiş madde"den başka bir şey değildir.[165] Yani tarih de özü bakımından insan emeğine dayalı bir "maddesel süreç"tir. Ama tarih öyle bir "maddesel süreç"tir ki, doğa bile insana bu süreç içinde açıktır. Yani insan doğayı da kendi yapıtı olan tarih *içinde* kavrar. Buraya kadar klasik Marksizmle uzlaşan Bloch, bu noktadan sonra, Marksizmin çizgisel tarih anlayışından uzaklaşarak, tarihin çizgisel olarak görülemeyeceğini belirtir. Tersine tarihte, "*her şeye* varabileceği gibi, *hiçbir şeye* de varamayabilecek bir diyalektik vardır."[166] Çünkü Bloch'a göre tarih, "henüz gerçekleşmemiş olan"a akar.[167] Ama bu akış, tam bir

başarıya doğru olduğu gibi, tam bir beyhudeliğe doğru da olabilir. “Henüz gerçekleşmemiş olan” hakkında ise konuşamayız. Ama Bloch’a göre, “henüz gerçekleşmemiş olan” hakkında insan daima bir “ütopik fantezi” besler ve beslemelidir. Bu “ütopik fantezi” ise, Bloch’a göre, Marx’ın “doğanın insancıllaştırılması” adını verdiği bir “erek-süreç” tasarımı altında insanın “tam özgürlüğü”dür ve ütopik fantezi bu *ereğe* sanatta, dinde ve felsefede erişir ve bunu yaşamaya geçirmeye uğraşır.[168]

20. yüzyıl Marksizmi içinde yer alan Louis Althusser’den ise, *yapısalcılık* akımıyla ilişkisi dolayısıyla “Yapısalcı Tarih Anlayışı” başlığı altında ileride söz edilecektir.

Frankfurt Okulu: Tarih ve Tutku

Frankfurt Okulu, Hegel ve Marx'la hem uzlaşım, hem karşıtlık içinde, tarih kavramını iki temel eğilimle yürüttüğü tartışma çerçevesinde ele alır. Bu eğilimlerden birincisi, bu okulca "ilerleme optimizmi" adı verilen, Aydınlanma'nın mirası olarak Hegel'in ve Marx'ın tarih felsefelerine de egemen olan "çizgisel-ilerlemeci tarih görüşü"dür.[169] İkincisi ise, yine bu okulca "tarihi paranteze alıp onu sınırlayan" bir akım olarak görülen *pozitivizm*dir. Yani bu okul, bir yandan Hegel ve Marx'ın "ilerleme optimizmi"ni eleştirirken, öbür yandan da Hegel ve Marx'a dayanarak pozitivizme karşı tavır alır.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse, şimdiye kadarki tüm tarih sürecinin, insanların doğa üzerindeki hükmetme süreci olduğu kadar, aynı zamanda "insanın insan üzerinde giderek artan hükmetme süreci" olduğunu da belirtirler[170] ve *şimdiye kadar* böyle gelen bu sürecin, *bundan sonra*, "insanın insana hükmetme süreci" olarak devam etmemesi için bu tarihin *yadsınması* (*Negation* -Adorno-) gerektiğini ileri sürerler. Bu yadsımaya geçebilmek için de bu sürecin *şimdiye kadarki gelişimi*ni doğru görmek gerekir. Çünkü bu tarih belli tarih felsefeleri altında bizlere hep "tin"in, "akıl"ın, "ekonomi"nin vb. güdümlediği bir şey olarak sunulagelmiştir. Oysa örneğin Horkheimer ve Adorno'ya göre, "Gerçek tarih gerçek tutkulardan oluşur."[171] Öyle ki tarihe yön verdiği ileri sürülen "evrensel" şeyler, ne sadece "tin", "akıl", ne sadece "ekonomi"dir. Tarih bir de bir "tutku psikolojisi" açısından görülebilmelidir. Örneğin tarihe salt ekonomik-politik açıdan bakıldığında, tarihte "otorite"nin oynadığı rol asla yeterince anlaşılamaz. Oysa "insanın insana hükmetme" psikolojisini anlamadan, tarihi ancak eksik, parçalı ve hatta yanlış anlamış oluruz. Tutkular, özellikle de "otorite tutkusu" saptanmadan, örneğin Horkheimer'e göre tarihin nesnel eleştirisi daima eksik kalır.[172]

Buna göre, Frankfurt Okulu'nun tarihsel eleştirisi şu görüşlere dayanmış olur: Tarihi tarihin *üstüne* çıkarak bir ilerleme süreci olarak görmek olanaksızdır. Tarihe daha gerçekçi biçimde bakabilmek için bu "ilerleme optimizmi"ni terk etmek gereklidir. Çünkü örneğin Adorno'ya göre, "Tarih, bugüne kadar, kendisini kesintisiz bir süreklilik olarak kurgulamamızı sağlayacak bir *total süje*'ye asla sahip olmamıştır."[173] Tam tersine, "Tarihin taşıyıcısı, gerçek bireysel süjelerin birbirleriyle olan işlevsel bağıdır."[174] Bu yüzden yine Adorno'ya göre, "kendini tarih içinde dışavuran ve daima daha ileriye doğru giden bir evren planının bulunduğu savı", boş bir savdır.[175] Hele yine Adorno'ya göre, iki dünya savaşından, "yaşanan bunca felaketten sonra" bu gibi savlar karşısında bize ancak sinik kalmak düşmektedir.[176] Ama yine Adorno'ya göre, bu sinizm, bizleri pozitivizmin tarih karşısındaki "septik dışlamacılığı"na da götürmemelidir.[177] Çünkü Adorno için tarih her ne kadar süreklilik göstermeyen "an" (*moment*) ve evreleri içeren düzensiz bir akış ise de özellikle modern dönemlerin tarihine, insanın dış dünyaya olduğu kadar *kendi içindeki doğaya da egemen olma*, yani güdülerini ve tutkularını akılcı yoldan baskı altına alma süreci olarak da bakabiliriz. Öyle ki bu egemen "an"a dayanıp modern çağların öbür fenomenlerini de bu "an"ın ışığında aynı "pota" içine koyabiliriz. İşte, böyle bir bakış açısı altında tarih, bize önce insanın dış dünyaya, sonra da kendi doğasına ve en son olarak da *başka insanlar üstünde egemenlik kurma*ya doğru giden bir süreç olarak görünür. Bu yüzden Adorno'ya göre, Hegel ve Marx'ın "tarihi mantıksallaştırma"ları *yanlış bir indeksleme* (*index falsi*) olmuştur. Onlar Adorno'ya göre, "tarihteki genel akıldışılığı" lanetleyip tarihi mantığın "özdeşlik ilkesinin at koşturduğu" bir akılsallık alanı olarak görmek istemişlerdir.[178] Oysa Adorno'ya göre, tarihe akıl değil, "tutkulu insan doğası", yani bir akıldışılık egemendir. Marx ve Engels, Hegel'in "tarihi tanrısallaştırdığını" söylerlerken haklıdırlar. Ama onlar da tarihe "mantıkçı bir Tanrı" yerine "mantıkçı bir insan" yerleştirmekle Hegel'in aynı akılcılığını sürdürmüşlerdir. Adorno'ya göre, "tarihteki genel akıldışılık"tan söz etmek, kuşkusuz ki bir "tarih bilinci"nden yoksun kalacağımız anlamına da gelmez. Tersine, bir "somut tarih bilinci" edinebilmek için tam da bu

“akılsalcı tarih bilinci”ni eleştirmekle işe başlamak gerekir. Bir kez şunu saptamak gerekir ki, bugünün “burjuva toplumu” pozitif bilimler örneğine dayalı bir akılsallık üreterek, bu akılsallığı kendi ideolojisinin “yönlendirici ide”si kılmıştır. Öyle ki burjuva toplumu bu “pozitivist akılcılığı”, kültürden teknolojiye kadar toplumun her alanına ve kesitine yayma peşindedir. Ne var ki aynı pozitivist akılcılık, tarihte bir akılsallık bulma iddiasını *pozitif bilim* açısından yadsımakta ve bu eğilimleri “tehlikeli” bulmaktadır.[179] Öyle ki pozitivist akılcılığı benimseyen burjuva toplumu, tarihe bir “bilim” statüsü tanımaktan çekinirken ve hatta bir “akıldışılıklar alanı” olarak “tarihi ortadan kaldırmak” isterken; kendisi, yaşanmakta olan tarihe bir “akılcı mekanizm” sokmaya çabalamakta ve tüm toplumsal yaşamı kendi pozitivist akılcılığına göre biçimlendirmek istemektedir.[180] Böylece burjuva toplumu kendi insanına, geçmişine yönelmeyi yasaklamıştır (Adorno, Marcuse). Yine böylece burjuva toplumu, pozitivist akılcılığa göre biçimlendirilen “yeni tarih süreci”ni yaşamaya başlamıştır. Modern tarih, bu yüzden bir bakıma “pozitivist akılcılığın tarihi” olmaya yüz tutmuştur.[181]

İşte, Frankfurt Okulu’na göre modern insan, bu “akılcı toplum” içinde “aklın baskısı”nı yaşamaya başlamış insandır. Bu akılcılık burjuva yaşama biçimini öylesine belirlemeye başlamıştır ki, toplumu pozitivist akılcılığa göre yönlendirenlerin kendileri de kurdukları “akılcı mekanizma”nın boyunduruğunda yaşamaktadırlar. Yani modern toplumda “aklın baskısı” artık, bir grup ya da sınıfın öbür grup ya da sınıf üstünde kurduğu türden bir baskı olmaktan çıkmış, tümüyle toplumu saran bir baskı olmuştur. Yani tarih, “insanın insana hükmetmesi” evresinden “aklın herkese hükmetmesi” evresine geçmiştir. Bu evrede hükmeden de, hükmedilen de aynı “pozitivist akıl” şemasına göre işleyen toplum çarkları içindedir. Öyle ki insana ait bir şey olarak akıl, insanın ve toplumun üstüne çıkarak, onu her bakımdan belirlemeye başlamış ve insan akıldışı yeteneklerini, tutkularını, bu aklın buyruğu altında köreltmeye koyulmuştur. Modern çağ, Hegel’in tasarladığı akıldan bambaşka bir şey de olsa, onun “aklın egemenliği” dediği şeyi yaşamaya geçmiştir.[182]

Frankfurt Okulu, insanın bu akılcı baskı altında özgür olmadığını söyler. Bu yüzden, insanın tutku ve duygularını tutuklayan bu yaşama biçimini *kökünden yadsımak* ve “tutkuları özgür bırakmak” gereğinden söz eder.[183]

Çünkü bu okula göre “özgürlük, tutkuların doyumu”ndan geçer. Böyle olduğu içindir ki, bu akılcı baskıyı “tutku” adına yadsımak, “aklın egemenliği”ne başkaldırmak gereklidir.[184]

Böylece Frankfurt Okulu, özellikle Adorno ve Marcuse’de bir “yadsıma (*Negation*) felsefesi” geliştirir. Metodolojik düzlemde ise, bu okul özellikle Jürgen Habermas’ın çabalarıyla bir “pozitivist sosyoloji eleştirisi” etkinliği içinde olmuştur. Habermas’a göre bir “sosyoloji”, pozitivist şemalar altında değil, bir “eleştirel tarih düşüncesi” altında olanaklıdır. Tarihsel görüşten yoksun bir “sosyoloji”, pozitivist bir “olgu toplayıcılığı” olmaktan öteye geçemez.[185] “Gerçek sosyoloji”, bir bakıma “eleştirel tarih”ten başka bir şey değildir. Böyle bir eleştirel tarih, olaylara yön veren “genel eğilimler”i, yani pozitivist sosyolojinin dışladığı bir şey olarak “olayların ardındaki tarihsel etkenler”i ortaya çıkarmalıdır. Bu yüzden eleştirel tarih olarak bir “sosyoloji”, pozitivist sosyolojiye karşı, bir “bütünlük olarak tarih”e yönelecektir.[186] Habermas’a göre bizler, “bir uygarlığı, bütünlüğünden hareketle, tarihten çıkıp gelen bir şey olarak tanımak zorundayız.”[187] Böyle bir eleştirel tarihse bu bütünlüğe *çözümleyici* ve *hermeneutik* yöntemlerle eğilecek ve bu bütünlüğü “emeğin ve baskının gelişim bağlamı” olarak görecektir ki; bu bütünlüğe böyle bakma, ancak belli türde bir “motive edici ilgi”yle olanaklıdır. Bu ilgi ise “modern yaşamdaki pozitivist aklın egemenliği”ni yadsıyan felsefi bir ilgi olabilir. Bu yüzden felsefe bu konuda *taraflı*dır.[188]

Varoluşçu Tarih Anlayışı

Varoluşçuluk, tarihe, pek çok tarih felsefesinin benimsediği bir şey olarak “tarihin objektif bütünlüğü” gibi bir varsayımdan değil, tam tersine, “tarihin içinde duran ve tarihe sahip birey”den hareketle yönelir. Örneğin Kierkegaard’da böyle bir tavra daha önce değinmiştik. Varoluşçuluğun tarih problemine getirdiği yanıt, hep bu tavra bağlı kalmıştır. Edmund Husserl’in fenomenolojik bilinç çözümlemesinden hareket eden Martin Heidegger,

“varoluşun dışavurumu olarak tarihin ontolojik sorunu”na eğilir. Heidegger’e göre, insani varoluş, tarih denen “olup bitmeler” içinde ve “tarihsellik” damgasıyla ortaya çıkar. Tarih, insanın içinde bulunduğu varoluş ortamıdır; onun “bu-dünyada-olma” (*In-der-Welt-Sein*) halidir. Ama insanın, kendini “tarih içinde hissetmesi” için bir “kaygı” gereklidir. Kendini bulunduğu ortam içinde sorgulamayan, böyle bir kaygısı olmayan insan için bir “tarihsellik” duygusu oluşamaz. Böyle bir kaygıyla tarihselliğinin farkına varan insan için “Tarih, özgür varoluşun tüm olgusal olanaklarını içerir” ve insanın *ekzistens* olma olanağını sağlayan ortam olarak görülür.[189] Öyle ki tarih, “insanın içine atıldığı koşullar toplamı”dır; onun “bu-dünyada-olma” ortamıdır. İnsanın ekzistens olma ortamı olarak tarih, bu yüzden insanın “kendi kendisini yapma” olanağının bulunduğu yerdir. Yani Heidegger için tarih, “bu-dünyada-olmaya ait olup bitmeler”den ibarettir. Heidegger bu olup bitmelere, hem “vulger tarih” hem de “bilimsel tarih” dediği bir etkinliğin eğildiğini söyler. Buna göre tarih, “yapılmış olanın tarihi”dir ve onu ancak kendi kendisini yapmakta olan, yani ekzistens olmaya çalışan insan anlamaya çalıştığında bir “anlam” kazanır. Böylece tarih, kendini *özgürce* yapmaya çalışan insanın, ekzistens olmaya çabalayan insanın gözünde, içine atılmış olduğu ortamdır.

Geç döneminde Heidegger, tarihi, “gelenekle gelen her şey”, “insanın varoluşunu saran ağ” olarak tanımlar ve bu “her şey”in tümüyle farkında olan bir “tarihsel bilinç” olamayacağını, böyle bir bilincin ancak “tarihsel olmayan bir bilinç” olabileceğini söyler.[190] Ona göre tarih kavramına “geleneksel metafiziğin örttüğü bu her şeyi kavrayan tarihsel bilinç” örtüsünü kaldırmak gerekir.[191] Tarih, ekzistens’in kendini özgürce açtığı yerde anlam kazanır. (Heidegger’in görüşlerini, “Hermeneutik Tin Anlayışı” başlığı altında ileride betimlemeye devam edeceğiz.)

Karl Jaspers’e göre de tarih ekzistens’in “kendi evrene atılmışlığını gözlemleme sırasında, kendini fenomenler karşısında bulduğu ortam”dır.[192] Tarih, etkileşimler ve süjeler arası iletişimler ortamıdır ve ekzistens kendini yapma olanağını burada bulur. Jaspers’e göre, tarihi her şeyimizi belirleyen bir süreç olarak görme ekzistens olmayı engeller. İnsan ancak kendisini bir ekzistens olarak görmeye başladığı anda çağının olayları karşısında tavır alıp eyleme geçebilir. Öyle ki en sonunda, varoluşunun

atılmış olduğu bu ortamı, yani *tarihi aşar* ve “tarih, sonsuz bugün içinde ortadan kalkmış olur.”[193]

Jean-Paul Sartre, Heideggerci varoluşçuluk ile Marksizmi bağdaştırmaya çalışır. Ona göre Marksizm, tarihsel gerçekliği formel bir şema içinde ele almıştır ve onun bu formalizmine, bu yüzden varoluşçu bir bakış katmak gerekir. Ona göre, “Ekonomik ilkelere dayanmadan tarihi kavramak olanaksızdır; ama yaşayan insan olmadan da tarih olamaz.”[194] Sartre da Marx ve Engels gibi, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıklarını söyler. Ama insanlar tarihlerini “kendi geleneklerine göre” yaparlar. Bu haliyle insan hem geleneklerinin bir “ürün”ü hem de “tarihsel eylemde bulunan kişi” olur ki, bu ikinci konumuyla, içinde bulunduğu durumu, yani geleneği aşar. O, tarihin diyalektiğimi hem yapan hem de onun ürünü olan varoluştur. Buna göre Sartre için tarihi yapan da, tarihin yaptığı da insandır ve bu haliyle tarih bir “bütünlük”tür. Öyle ki, tarihe yönelen düşüncenin, tarihsel düşüncenin temel kategorisi ve *a priori*’si, “tarihsel bütünlük” kavramıdır. Sartre, bu noktada, son örneklerini Croce, Rickert ve Heidegger’de gördüğümüz “tarihin ortasında durduğumuzdan tarihin bütünlüğünü göremeyeceğimiz” iddiasına karşı, bizim tüm düşüncemizin tarihin bütünlüğü tarafından oluşturulduğunu söyleyerek, bu bütünlüğü bu düşüncemizle bilebileceğimizi, hatta bu bakımdan Hegel gibi düşünce-tarih özdeşliğinin bile kurulabileceğini belirtir.[195]

Yapısalcı Tarih Anlayışı

Yapısalcılık (strüktüralizm), Yeni Kantçılarda ve Dilthey’da gördüğümüz şekliyle tin bilimlerinin ya da kültür bilimlerinin yöntemleri hakkındaki tartışmalara bir tepki olarak, tarihsel olaylardaki yasalılık-rastlantısallık tartışmasını bir yana bırakıp bir dilin, bir toplumsal yaşayış tarzının, bir çağın göreli olarak sabit kalmış yapısını *rasyonel* olarak kavrama yönteminden hareket eden bir akımdır. Bu akım, kaynağını *dilbilim* (linguistik) ve *etnolojide* bulur. Bu akıma göre sosyal bilimlerin yöntemi, dilbilimin *eşzamanlılık*tan (senkroni) hareketle dillerin yapısını araştıran

yöntemini örnek almalıdır. Buna göre, her tarihsel dönem, çağ ya da halk, kendi eşzamanlı yaşamı içinde *yapısal* özellikleriyle kavranılmalıdır. Öyle ki, yapısalcılık bu yöntem sayesinde “tarih kavramının sağlam bir revizyona tabi tutulacağı”na inanır.[196] Çünkü eşzamanlılık bize, bir dönemi ya da çağı, “zamanın belirli bir stil durumu” içinde tasarlama ve kavrama olanağı verir ve böylece de tarihsel süreç, bu “stil durumları”nın, bu yapıların kesikli olarak sıralandığı bir *artzamanlılık* (eşzamanlı halkaların birbirlerinden ayrık olarak sıralandığı zaman, diakroni) içinde anlaşılmış olur. Roland Barthes’a göre, “Bu haliyle tarih belli bir hedefe yönelmiş bilinçli eylemlerin bir ürünü” olarak *çizgisel* ve *ereklilik* taşıyan bir süreç olarak görülemez.[197] Yapısalcılık için tarih, geçmişte kalmış dilbilimsel, etnografik yapıların saptanması için başvurulması gereken bir malzeme deposudur. Tarihten, hiçbir yöntemle genel açıklamalar yapmamızı sağlayacak bir süreklilik ve düzenlilik çıkartılamaz. Çünkü tarihte, tüm tarihe yayılmış genel olgular yoktur. “Her tarihsel olgu, psikolojik ve bireysel hareketlerin bir çokluğu”dur ve bu çokluğu motive eden hiçbir “tek başına yönlendirici neden” yoktur.[198] Tarih, bu haliyle “sürüp giden *döngüsel* hareketlerin bir dizisi”nden başka bir şey değildir.[199] *Nedensellik* ve *süreklilik* ideleriyle çalışacak bir “tarih bilimi”, tarihte “sonsuz sayıdaki döngülerden” başka bir şey bulamayacaktır. Böyle bir “tarih bilimi”, pratik olarak zaten olanaksızdır. Çünkü tarihçi, geçmiş hakkında bölük pörçük malzemelere sahiptir ve bu bölük pörçük malzemeden çıkartılan “haberler”, tarihi bir “bütün” olarak kavramaya asla yetmez. “Tarihçi haberlere dayanarak hiçbir şey elde edemez.”[200] Tarihçi geçmişe ait haber-bilgileri derleme anlamında bir “tarih bilimi”ni artık terk etmek zorundadır. Tarihçi, tarihe ancak biyoloji, fizyoloji, psikoloji, antropoloji, etnoloji, dilbilim açısından eğilmelidir. Claude Levi-Strauss’a göre tarihçi, tarihe çağının ya da kendisinin eğilim ve talepleri açısından da eğilemez. Çünkü böyle yaptığında, farkında olmadan, geçmişte kalmış bir dönemin kendi eşzamansal yapısını değiştirerek bir “yorum”a başvurmuş olur.[201]

Böylece yapısalcılık, büyük ölçüde, antikçağın döngüsel tarih anlayışına dayanmış olur. O, tarihi, “insanlığı sürekli ilerleyen bir gelişim süreci” olarak gören çizgisel tarih anlayışının, “nedenselci düşüncenin bir ütopyası”

olduğunu belirtir (Michel Foucault) ve “insancıl ülküler” ile “tarih” kavramlarının artık birbirlerinden kesinlikle ayrı tutulmaları gereğini vurgular.[202]

Louis Althusser, Marksist ekonomiyi yapısalcı bir açıdan yorumlama girişimde, yapısalcılığın döngüsel tarih anlayışından bir ölçüde sıyrılmaya çalışarak, tarihsel gelişimi “insani eylemleri önceden belirleyen büyük yapıların dönüşümü” olarak görmek ister.[203] Michel Foucault, her tarihsel dönemde insanın ve toplumların “yapıların aynası içinde kendi sonluluğunu yaşadıklarını” belirtir.[204] Claude Levi-Strauss’a göre, “Tarih her zaman bir mistisizm ve anroposentrizm açısından değerlendirilmiştir” ve tarihe hep bir ilerlemeci-çizgisel plan yükletilmiştir ki, bu “Hıristiyan ütopyası”ndan artık kurtulmak gereklidir.[205] Jacques Lacan, bu anlamda “Bilinmeyen şey tarihtir,” der.[206] Lacan’a göre tarih *nihayetinde*, bir *tekrar*dan, yapıların döngüsel sıralanımından başka bir şey değildir.

Neopozitivist Tarih Anlayışı

Neopozitivizm, 1930-1980 arasında özellikle Anglosakson ülkelerinde, kendi içinde oldukça çeşitli türleri içeren bir akım olarak gelişmiştir. Bu akım, temel bilgisel tutumu bakımından Bacon’dan Locke, Hume ve Mill’e kadar dayanan *empirist* gelenek içinde yer alır. Ama neopozitivizm, özellikle “mantıkçı pozitivizm” adı verilen ve hatta rasyonalist yönü oldukça ağır basan bir türü içinde (yüzyılımızın ilk yarısında) “doğa bilimi”ni model alan bir “bilim mantığı” ve “bilim felsefesi” olmaya çalışırken, öbür yandan bir “dil çözümlemeciliği” de geliştirmiştir.

Özellikle “mantıkçı pozitivizm”, “bilim” kavramını “doğa bilimi”yle özdeşleştirme çabası içinde bir “birlikli bilim” (*unifed science*) idesinden hareket ettiği için, tarihi ve tarihsel bilgiyi de bu ide altında ele almıştır. Özellikle Viyana Çevresi’ni oluşturan Moritz Schlick, Rudolf Carnap ve Otto Neurath ile bu çevreyi olağanüstü etkileyen Ludwig Wittgenstein’da tarihe yönelik özel bir çalışmaya rastlanmaz. “Tarih bilimi” konusunda ise,

neopozitivizmin, daha Bacon'da gördüğümüz gibi *historia*'yı *empeiria*'dan ayırıp ona bir bilim statüsü tanımayan empirist tutumunu sürdürdüğü saptanabilir. Hatta bu bakımdan neopozitivizm, geçen yüzyılın pozitivizminden çok daha tutarlı davranmıştır. Çünkü gördüğümüz gibi, geçen yüzyılın pozitivizmi, Comte'un çabalarıyla tarihe de doğa bilimini örnek alan bir bilim, yani "sosyoloji" altında yönelmek istemişti. Gerçi bugün de çok kalın çizgileriyle de olsa doğa bilimini örnek alan bir "sosyoloji" vardır ama neopozitivizm, böyle bir sosyolojinin tarihe yönelemeyeceğini söylemekle, 19. yüzyılın pozitivizmiyle bile belli bir karşıtlık içindedir. Hatta neopozitivizm, doğa bilimini örnek alan 20. yüzyıl sosyolojisinin bile ancak empirik ve istatistiksel yoldan çalışıp "mevcut" toplumu konu edinebilecek olan bir bilim olarak, asla doğabilimsel anlamda sağın (*eksakt*) yasalara ulaşamayacağını da belirtir.[207] Bu bakımdan neopozitivizm için tarih bir yana, bir yasa bilimi olmaya çalışan sosyoloji bile, doğa bilimi örneğinde bir sağın (*eksakt*) bilim sayılmaz.

Neopozitivist akım içinde mantıkçı pozitivizm içine olduğu kadar dil çözümlemeciliği içine de sokulamayacak olan, hatta neopozitivizmin bu türlerine bazı bakımlardan şiddetle karşı çıkan Karl P. Popper, "objektif" anlamda bir tarih biliminden söz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre "doğa bilimi"ni örnek aldığımızda "tarih bilimi"nden söz etmek olanaksızdır. Tarih, ancak pratik ve ahlaksal açıdan değeri sorgulanabilecek bir *yorumlama* etkinliği, bir *yorum sanatı*dır. Böylece Popper, tarih karşısında, önce mantıksal ve bilimkuramsal açıdan, daha sonra da pratik-toplumsal ve ahlaksal açıdan bir irdelemede bulunmuş olur.

Bilgi ve bilim açısından bakıldığında, Popper'e göre, zaten doğa bilimleri bile çok sınırlı bir geçerliliğe sahip *endüktif genelleştirmelerle* çalışır. Öyle ki, doğa bilimleri bile, mantıksal açıdan bakıldığında, genel (ve evrensel) bilgiler değil, genelleştirilmiş bilgiler elde edebilir. Oysa özellikle "tarih filozofları", mantıksal niteliği bakımından zaten sınırlı bir ilke olan "endüktif genelleştirme" ilkesini, hem geçmişe hem de henüz gözlenemeyen bir şey olarak geleceğe *tümüyle* yayan teoriler geliştirmişlerdir. Bir kez, geçmişte olup biten olaylar alanı olarak tarih (*res gestae*) endüksiyona hiç de elverişli değildir. Çünkü bu alanda düzenli olgulardan çok, rastlantısal, düzensiz olgular çoğunluktadır. Bu nedenle, tarihe endüktif yolla eğildiğimizde bu alandan doğabilimsel yasa türünden

yasalar çıkartma olanağımız son derece kısıtlıdır. Bilgi ve bilim kuramı açısından bakıldığında Popper için tarih, bu nedenle, yasalara dayalı *açıklamalar* yapılabilecek olan bir alan değil, ancak *yorumlanan* bir alan olarak kalır. Bu sınırlılık içinde Popper'e göre, çok az sayıda yasayla çalışacak ve bu yüzden daha çok yorumlayıcı olarak kalacak bir "tarih bilimi"nden pekâlâ söz edilebilir. Gerçekten de bu görüşleriyle Popper'in, neopozitivizmin doğa bilimini örnek alan "bilimin birliği" (*unifed science*) iddiasından tamamen uzaklaştığı görülür. Hatta Popper buradan yola çıkarak, Windelband, Rickert ve Dilthey'da rastladığımız türden "iki tip bilim" ayrımı da yapar. Ona göre birinci tip olarak *teorik bilimler*, yasalarla çalışan genelleştirici bilimler (fizik, biyoloji vb.) olarak hipotezler geliştirirler; bu hipotezler olgularca "yanlışlanamadıkları" sürece geçerli sayılıp yasalaşırlar. İkinci tip bilimler, yani *tarihsel bilimler* ise, Popper'e göre, teorik bilimlere karşıt olarak, özel olaylarla ve onların nedensel yoldan açıklanmasıyla ilgilenirler. Bunun için bu bilimler önce *tek* bir olay ya da *tek* bir olaylar kümesi (bir dinsel hareket, bir politik devrim vb.) için bir ya da birden fazla "başlangıç koşulları", "ilgi odakları", "çerçeveler" *tasarlayıp kurarlar*. Bu kurgu içinde, çok sınırlı olarak elde bulunan bazı yasalara (örneğin ekonominin arz talep yasası) dayanarak, bu koşul, odak veya çerçeveleri, açıklanması istenen olay ya da olaylar kümesiyle (*explicandum*) bağlantıya sokarlar. Dayanılan yasalar ne kadar endüktif yoldan elde edilmiş olurlarsa olsunlar basit ve yüzeysel genellemeler olmaktan öteye geçemezler. Bu yüzden tarihsel bilimlerde, teorik bilimlerdekine benzer bir *theoria*'dan söz edilemez. Tarihsel bilimlerde *theoria*'ya karşılık olabilecek olan şey ancak bir "durum mantığı" olabilir. Yani tarihsel bilimler, ele aldığımız olay ya da olaylar kümesini, Dilthey'ın belirttiği gibi, zihnimizde tasarladığımız bir *rasyonel kurgu*ya dayanarak, yine rasyonel yoldan açıklayabilmemizi sağlayan böyle bir "durum mantığı"yla çalışabilirler.[208]

Böylece Popper için, geçmişte olup biten şeylerin bilimi (*historia rerum gestarum*) olarak tarih, geçmişte olup biten şeyler (*res gestae*) olan tarihten doğabilimsel anlamda hiçbir sağın (*eksakt*) yasa çıkartamaz. Bu yüzden bizim elimizde tarihe yönelmemizi sağlayacak hiçbir "genel bakış noktası" olamaz. Yine bu yüzden tarihte olgu seçiminin hangi ölçütlere dayanacağı,

bu olguların hangi açılardan aydınlatılması gerektiği konusunda elimizde hiçbir “denetlenebilir hipotez” de yoktur. Tersine, tarihe yönelmede ancak belli “tutumlar” edinilebilir ve bu yüzden doğabilimsel anlamda teoriler değil, ancak *teorimsiler* (*quasi-Theorie*) geliştirilebilir. “Tutumlar” ve bu tutumlara bağlı olgu seçimini belirleyen şey de, yine Rickert ve Dilthey’ın belirttikleri gibi, “ilgiler” olabilir. Bu ilgiler de bizim *bugünümüzün* istek ve özlemlerinden kaynaklanır. Bu nedenle, bu ilgi ve tutumlara bağlı olarak tarih hakkında geliştirilecek iddialar, doğruluk-yanlışlık ölçütüne değil, ancak verimlilik-verimsizlik ölçütüne göre değerlendirilebilir. Bizim bugünümüze ışık tutabilen bir iddia, bu nedenle verimlidir.[209]

Böylece Popper, tarihe her zaman bir ilgi ve tutumlar çokluğu açısından eğildiğimizi belirtmiş olur. Bu yüzden ona göre, tarihe yönelmek ve onu betimlemek konusunda ilke olarak, çeşitli ilgi ve tutumlara bağlı sınırsız bir olanaklar çokluğundan söz edilebilir. Başka bir deyişle, *tek* bir tarih kavramı olamaz. Popper şöyle der: “İnsanlığın bir tarihi yoktur; olsa olsa her biri insani yaşamın tüm olanaklı görüş açılarına uygun düşen tarihlerin sınırsız çokluğu vardır.”[210] Ya da “*bir* tarih”ten söz etmek gerekirse, “optimum düzeyde çoğulcu *bir* tarih vardır.”[211]

Popper, bu bilgikuramsal ve bilimkuramsal belirlemelerden sonra tarihi, pratik-toplumsal ve ahlaksal, hatta giderek politik açıdan ele alır. Bu konuda da çıkış noktası bilgikuramsaldır. Ona göre “*bir* tarih” yoktur ve bu yüzden “tarihin anlamı” diye *tek* bir anlamdan söz etmek saçmadır. Böyle bir “tekanlamlılık”tan bakıldığında, Popper’e göre, “tarihin hiçbir anlamı yoktur.”[212] Ona anlam verenler, her dönemde kendi ilgi ve tutumlarımız ışığında *bizleriz*. Örneğin Popper, bu noktada *kendi* ilgi ve tutumunu belirterek, tarihin “bilgi yoluyla kendimizi özgürleştirme savaşımı içinde” bize ne anlam ifade edebileceğini sorgular. Böylece, kendisini Aydınlanma’dan ve özellikle Kant’tan bu yana tarihe özgürlük açısından bakmak isteyen filozoflarla aynı grupta görür. Ama ona göre bu bakış, tarihi bir “özgürlük süreci” olarak görmeye de bizi asla götürmez. Özgürlük idesi tarihe anlamlı bir şekilde bakmamızı sağlayan en önemli idelerden biridir. Tarihe böyle bir ide altında bakmaktan umduğumuz şeyse, bizim bugünümüz açısından bir “yarar” elde etmedir. Çünkü bu ideler (özgürlük

vb.) bizim dışımızda bizi yönlendiren şeyler değillerdir; onlar “bizimdir” ve Popper’e göre tarihi etkileyen ideler varsa, “Tarihimizi etkileyen güçler kendi idelerimizdir.”[213] Popper’e göre bize düşen, tarihimize, bize daha fazla özgürlük getirecek olan ideler altında bakmak ve kendi tarihimizi bu ideler altında “anlamlandırmak”tan ibarettir.

Bu noktada Popper, tarihte bir “bütünlük”, “tekanlamlılık”, “genelgeçerlik” olduğunu söyleyen tüm tarih felsefelerini *tarihsici* (*historisist*) teoriler olarak adlandırır. Popper’e göre, bu teorilerin tek “derdi”, “tarihi bir bütün olarak kendi yasalılığı içinde kavramaktır.”[214] Oysa böyle bir şey bilgisel düzlemde olanaksızdır. Öbür yandan Popper, bu gibi “tarih felsefeleri”nde “totaliter eğilimler” de bulur. Ona göre bu totalitarizm, düşünce düzeyinde kaldığı sürece *her şey*i açıklama sevdasındaki “metafizikler”e yataklık eder. Ama düşüncedeki bu totalitarizm, aynı zamanda toplumsal bir totalitarizmi de besler. Çünkü düşünce düzleminde *her şey*i açıkladığına inanan insanlar, toplumsal düzlemde bu inançlarının *herkesçe* paylaşılmasını da isterler. İşte Popper’e göre, özellikle bu nitelikleriyle “tarih felsefeleri” (ana örnekler Hegel ve Marx’ınkilerdir) her şeyden önce özgürlükçü-demokratik toplumlar olarak “açık toplumlar”ın yadsınmasını da kendilerinde içerirler.[215]

Popper’in tarih çözümlemesi, 20. yüzyılda özellikle “bilim mantığı” açısından Anglosakson ülkelerinde geliştirilen bir tarih metodolojisini de büyük ölçüde etkilemiştir. Carl G. Hempel, Patrick L. Gardiner, William Dray ve Arthur Danto gibi filozoflar, bir *çözümleyici tarih felsefesi* geliştirmeye çalışmışlardır. Burada özellikle bir “açıklama teorisi” ışığında tarihsel bilginin niteliği üstünde durulmuştur. Buna göre, “açıklama” (*Erklaerung*, *explication*) mantıksal bakımdan bir *dedüksiyon* kalıbı içinde yapılır. Bu kalıpta birinci öncül bir *kuramsal yasa* (örneğin, yerçekimi yasası), ikinci öncül ya bir *empirik yasa* (bütün cisimler boşluğa bırakıldığında düşer) ya da bir *betimleyici önerme*dir (çakmağım yere düştü). Biz bunlara dayanarak, tek tek olguları ve bunlara karşılık olan önermelerimizi *açıklarız* (çakmağım yerçekiminden dolayı düştü). Tüm bilimler (yasalarla çalışan doğa bilimleri) aslında tıpkı formel disiplinler (matematik) gibi, açıklamalarını böyle bir dedüksiyon kalıbı içinde

yaparlar. Bilimdeki birinci öncül (kuramsal yasa) ve ikinci öncüle (empirik yasa ya da betimleyici önerme), formel disiplinlerde birinci öncül olarak *aksiyomlar*, ikinci öncül olarak da *teoremler* karşılıktır. Bu "açıklama mantığı" açısından baktığımızda, tarihte bir nedensel ve yasalı açıklama yapma olanağı yoktur. Çünkü mantıksal açıdan bakıldığında, tarihten bu dedüktif akıl yürütme kalıbı içine sokabileceğimiz yasa türünden tümel önermeler çıkartmak olanaksızdır. Bu yüzden tarih, ancak belli ilgi ve tutumlara göre oluşturulmuş, yani bir yorumun ürünü olabilen tümel önermelerle çalışabilir ki; hiçbir zaman denetlenemeyecek olan bu tür önermelerle yapılan açıklama işlemi artık, doğabilimsel açıklama türünden bir açıklama değil, ancak bir *anlatma* (*narratio*, *Erzaehlung*) olabilir. Danto'ya göre, tarih "anlatıcı önermeler"le çalışır. Anlatıcı (*narratif*) önerme, zaman içinde birbirlerini izleyen iki olayı birbirine bağlayan bir önerme türüdür. Ama bu önermede dile getirilen iki olaydan sonuncusu birincisinden çıkarılamaz; çünkü bunlar ne nedensel ne de istatistiksel yasalara göre "açıklanabilir" olaylardır. Yine Danto'da tarih, nihayetinde, olayları birbirine "anlatıcı" tarzda bağladığından, teorik olamaz. Çünkü olaylar burada belli bir nedensel tasarımdan yola çıkılarak *açıklanamaz* ve bu yüzden tarihte *önbililer* (*Prognose*) yapma olanağı yoktur. Çünkü tarihte açıklanmayı bekleyen olaylar, ne nedensel ne de istatistiksel yoldan ele alınabilir. Buna göre *anlatıcı tarih*, olayları bir sistem içinde işlevsel yoldan hiçbir şekilde ele alamaz. Danto'ya göre, "Tarih olup bitenlerin anlatılmasıdır" (*history tells stories*). Ama yine ona göre, Popper'in de belirttiği gibi, tarihte de gerçi doğabilimsel sağınlıkta olmamakla birlikte sınırlı bazı yasalar olabildiğinden, aslında bazı durumlarda tarih de "açıklar". Bu nedenle tarih, doğa bilimlerinden daha karmaşık bir işlemler topluluğuyla çalışır. Tarihte yalnızca açıklama yoktur; tarih, *betimleme*, *açıklama*, *yorumlama* işlemlerini içeren bir anlatma etkinliğidir. Bu bakımdan tarih, *geriye dönük anlatımsal* (*restrospektif-narratif*) bir etkinliktir. Bu yüzden, tarihçi kendi objesiyle asla yüz yüze kalamayan, onu ancak belli ilgi ve tutumlarla, yani *sübjektif* olarak ele alabilen kişidir.[216]

Siegfried Krakauer'e göre tarih tamamen kendine özgü bir iki-parçalılığa sahiptir: Tarih bir yüzüyle bize yasalar üretemeyen ve bu yüzden anlatıcı bir etkinlikle sınırlı kalmış bir bilim olarak görünür; öbür yüzüyle ise, doğa

bilimlerinin rastlantısallığa kapalı yanını aşarak, bizim evrene ve topluma daha özgür bakmamızı sağlar. Çünkü insani yaşamımız, doğa bilimlerinin büyük oranda dışladığı bir şey olarak, rastlantısallıklar, tekillikler ve kendine özgü hallerle doludur. İşte, tarihin özel formu da burada belirir: Tarih, bizzat kendi özgür eylemlerimizi bize betimleme ve *anlamlandırma* yoluyla anlatır.[217]

Neopozitivizm, 20. yüzyılın ilk yarısındaki “mantıkçı pozitivizm” ve “dil çözümlemeciliği” türleri altında tarihe karşı takındığı dışlayıcı tutumu, özellikle Popper’in etkisiyle aynı yüzyılın ikinci yarısında bırakmıştır. Hatta öyle ki 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra neopozitivizmin “birlikli bilim” idesinden bile büyük ölçüde ayrılarak Popper’le birlikte teorik bilimler-tarihsel bilimler ayrımını giderek benimsediği görülebilir. Hatta Dray ve Danto gibi filozofların bir “çözümleyici tarih (bilimi) felsefesi” geliştirdikleri bile saptanabilir. Bu yüzden bu haliyle Popper’e ve onu izleyen Dray, Danto gibi filozoflara klasik anlamıyla neopozitivistler gözüyle bakmak yanıltıcı olabilir. Hatta özellikle Dray ve Danto’nun biraz sonra ele alacağımız hermeneutik tarih anlayışıyla diyalog içinde, tarihten bir “hermeneutik bilim” olarak söz ettikleri ve tarih biliminin ana yönteminin, dilbilimsel yoldan yazılı yapıtların anlamlarını çözümleme gibi bir yöntem olabileceğini savundukları da görülür. Biraz aşağıda bugün için birbiriyle yoğun biçimde tartışmakta olan neopozitivizm ile hermeneutik felsefesinin bu konuda çok farklı noktalardan hareket etmekle birlikte, örneğin bir Gadamer’de birbirlerine yaklaştıklarını görmek ilginçtir.[218]

Hermeneutik Tarih Anlayışı

“Hermeneutik” sözcüğü Grekçe *hermeneuiein* sözcüğünden gelir ve “bildirme”, “çevirme”, “açıklama” vb. anlamlara sahiptir. Tanrı “Hermes”, tanrıların habercisi olarak, ölümlülere tanrıların *sözlerini* iletir. Ama onun ilettiği bu sözler içinde insanlara bazı mesajlar, buyruklar da vardır. Bu yüzden bu sözler sadece *sözel anlamlarıyla* kavranılmakla kalamaz. Çünkü denildiği gibi, bu sözler içinde tanrılar, insani yaşam hakkında insanların

göremedikleri şeyleri de “söz kalıbı” içinde aktarırlar. Bu nedenle bu sözlerin sadece sözel anlamlarıyla dümdüz anlaşılmamaları, belli bir *çeviri* ve *açıklama* etkinliğiyle açıklanmaları, yani *yorumlanmaları* gerekir. Bu iş için de *hermeneutik* denen bir *yorumlama sanat*ına ihtiyaç vardır. Grek dünyasında hermeneutik, bu nedenle daima, bir “başka” evrene ait “anlamlar”ı “bu” evrene göre çevirme ve anlama, yani yorumlama sanatı sayılmıştır. Bu yorumlama da daima *alegorik* çalışır. Çünkü burada “Tanrı sözündeki hakikat” olarak “hikmet”i (*sophoneia*) açımlamak, yani *sözcüğün ardındaki anlamı* açımlamak söz konusudur. Böylece Grek dünyasında adına *sofistik* de denen bir yorumlama sanatı görülür. Ama sofistik sözcüğü, daha sonraları olumsuz bir anlam içeriği kazanarak, ipsiz sapsız kurgular yapma olarak da anlaşılacaktır.[219]

Ortaçağda ise Orígenes ve Augustinus, Hıristiyan teolojisine bağımlı bir hermeneutik geliştirirler. Onlar, *İncil*’in sözlerinden kutsal anlamlar çıkartmak isterler. Yeniçağda da Luther ve Melanchton, aynı *teolojik hermeneutiği* yeniden canlandırırlar.

Modern dönemde hermeneutik sözcüğünü ilk kez 1654’te Johann Dannhauser’in kullandığı görülür. O, hermeneutikten sadece *teolojik hermeneutiği* değil, birer yorum sanatı olarak *filolojik hermeneutik* ile *hukuksal hermeneutiği* de anlar. 18. yüzyıl sonlarına kadar da hermeneutik böyle üç türü olan bir yorumlama sanatı olarak anlaşılagelir.

Felsefi hermeneutiğe ilk kez Schleiermacher’in *İncil* yorumunda rastlanır. Çünkü Schleiermacher için bir *anlam verme sanatı* olarak *hermeneutiğin* başvurduğu *anlama yöntemi*, evrensel yöntem olarak, *tüm* tinsel yaratıları, düşünce ürünlerini onların yapıcılarıyla *özdeşleştirerek* ve bu arada kendimizi de onlarla özdeşleştirerek yeniden zihnimizde kurma yöntemidir. Bu yöntemle ele alınacak *yazılı metinler*, aslında *dilsel* ürünlerdir ve *dil*, bireyin olduğu kadar toplumun da evreni anlamlandırma ortamıdır. Yani birey de, toplum da bütün tarihsel çağlarda, sözcüklere yüklenen ortak anlamlar aracılığıyla evreni kavrarlar. Öyle ki dil bu haliyle *anlamların taşıyıcısıdır*. Böyle olduğu içindir ki, aynı zamanda her tarihsel çağda insanların evreni nasıl kavradıklarını hermeneutik yoldan yorumlamamızı

sağlayan ortam olarak, *tarihin* de taşıyıcısıdır. Öyle ki, “Her dilsel yapıt belli bir tarihtir.”[220]

Schleiermacher’den sonra Wilhelm Dilthey, tin bilimlerini termellendirme girişimi sırasında bu bilimleri, “yaşama” kavramından hareket eden anlamacı bilimler olarak konumlamıştır. Ona göre, anlama yöntemi, bir anlamacı psikolojinin yöntemi olabilirdi ve tin bilimleri yaşama ancak böyle bir yöntemle eğilebilirdi.” Tin bilimleri için bu konuda ana yöntem ise, Dilthey’a göre hermeneutiğin ana yöntemi olan anlama yöntemidir. Tin bilimleri dilsel ürünler olarak yazılı metinleri önce bir filolojik anlam eleştirisinden geçirecekler, daha sonra da sözcüklerin belli bir dönem ya da çağ için yüklendikleri tinsel anlamları ortaya çıkaracaklardı. Çünkü yazılı yapıtların *sözel anlam*ını (*Sage*, *sensus litteralis*) bir filolojik çözümlemeyle ortaya çıkarmak yeterli olmaz; onların bir de belli bir dönemin ya da çağın sahip olduğu tinsel yaşam altında yüklendikleri *tinsel anlam* da (*geistiger Sinn*) aydınlatılmalıdır ve ancak bu anlamlar sayesinde o döneme ya da çağa egemen olan tinsellik kavranabilir. Ama Dilthey’a göre bu anlamlar ancak bizim bugünkü tinsel donanımımız altında çözümlenebildiklerinden geçmişi ancak *göreli* olarak anlayabiliriz.

Daha sonra Martin Heidegger, Dilthey’daki bu göreciliği, yine onun Wartenburg’la birlikte geliştirdiği “tarihsellik” kavramının etkisinde, bir “aşkın bilinç” kavramıyla gidermek istemiştir. O, Dilthey’ın “yaşama” kavramının yerine “varoluş”u koyar. Varoluş, tasarlanan, teorik akıl yoluyla kavranabilen bir şey değildir. İnsanın sahip olduğu tüm olanakların dışlaşmasıdır. Öyle ki insan aslında evreni değil, bizzat kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve *anlamaktadır*. Yani *anlama*, insanın düşünsel bir yetisi değil, *insan varoluşunun temel hareketi*dir. Heidegger, anlamayı ve hermeneutiği, artık Dilthey’da olduğu gibi bir *yöntem* olarak da görmez ve onu bir yöntem olmaktan da çıkarıp insanın varlık tarzı, dış dünyaya açılma biçimi olarak konumlar. İnsan, ona göre, evreni değil, *kendi tarihi içinde* kendini anlamaktadır; kısacası, *insan hermeneutik yapmaktadır*. Böylece Heidegger’de hermeneutik, insani varoluşun bizzat kendini anlama biçimi olur. Bize anlama yoluyla açık olan şey, bizden bağımsız olduğu sanılan bir evren değildir. Varlık, her şeyden önce, bize *dilde açılan bir tarihtir*. Onu anlamak, “bizi saran her şeyi anlamaktır.”[221]

Ama bizi saran, yani içinde yer aldığımız bu “her şey”i nasıl bütünüyle anlayabiliriz ki? Heidegger, bu konuda ancak *dogmatik* bir tutumla, bizi saran her şeyi anlayabileceğimizi kabul etmemiz gerektiğini, bundan başka bir çare bulunmadığını belirtir.

Heidegger’e dayanan Hans-Georg Gadamer, “bütün”ü anlamak için böyle bir dogmatizmin gerekli olduğunu vurgulayıp hermeneutiği, “anlamın anlamı üzerine bir felsefi refleksiyon” olarak tanımlar.[222] Ona göre tarih, bizi daima önceden koşullayan şeydir. Şöyle der: “Tarih olmuş ve olmakta olduğumuz şeydir; kaderimizin bağlayıcısıdır.”[223] Gadamer, hermeneutikteki dogmatizmi şurada bulur ve onaylar: Biz, bizi sarıp çevreleyen tinsellik içinde gerçi “tarihten bağımsız bir süje” gibi hareket edemeyiz; ama yine de “her şeyi anlayabilen ve kavrayabilen bir süje”den hareket etmek ve bu tinselliğin *bütününe* yönelik bir açıklama, yani bir “tarihsel açıklama” yapmak, bir “tarihsel olanak” olarak karşımızda bulunmaktadır.[224] İnsan bu “dogmatik olanağa” başvurmadan tarihin bütünü hakkında konuşamaz. İşte, Gadamer’e göre felsefi hermeneutik, insanın (“anlayan”ın) kendine özgü bir *oyun uzayı*, bir *anlamlar dünyası* içinde yaşadığı ve bu uzayın ancak bir *refleksiyonlu anlama* yoluyla bilinebileceği noktasından hareketle yola çıkar. Felsefi hermeneutik, çağların, kültürlerin, sınıfların, toplumların ancak bu *özne-üstü anlamlarla*, yani bir çağın ya da toplumun dildeki sözlere verdikleri ortak anlamlarla şekillenen yaşam biçimlerinin bütünlüğünün ve bu bütünlüğü sağlayan şeylerin peşindedir. Kısacası felsefi hermeneutik *tarihi anlamak* ister.

“Tarihi anlamak” ise, doğabilimsel yoldan nedensellik zincirleri oluşturarak belli “süreçler”i *açıklamak* değildir. Tersine, “tarihi anlamak”, “bizi tarih içinde konuşan ve ona ait bir şey kılan şey”i anlamaktır.[225] Bu haliyle tarih Gadamer’e göre, “geleceğimizin olanakları”nı da yönlendirir. Ona göre, “tarihsel olmanın temel karakteri, açıktır ki anlamlı olmaktır; zaten bu, sözcüğün etkin anlamında böyledir; yani tarihin var olması anlamında.”[226] Tarihin var olması ise, “bir bilimsel aşmacılıkla obje kılınmış ilişkilerin değil, tersine bizzat geleneğin, yaşam bütünlüğünün anlaşılması ve anımsanmasıdır.”[227]

Böylece hermeneutik, Gadamer'de doğabilimsel yöntemlerle çalışan bir teorik aklı da bizzat sorgulayıp çözümlemek isteyen bir *ön-anlama* (*verstehen*) *yöntemi* olarak karşımıza çıkar. Bu yöntem, ana malzemesini dilsel yapıtlarda bulur. Çünkü insanın evren hakkındaki tüm bilgisi dil aracılığıyla oluşur. Heidegger'e göre insan evrene *konuşarak* açılır. "Dilsellik" (*Sprachlichkeit*) bizim *evren-içinde-var olma* ortamımızdır. Dil, "insani deney alanıdır."[228] Bu yüzden Gadamer'e göre, "deneyin mantıksal teorisi" olarak Aristoteles'ten Bacon'a kadar geliştirilmiş biçimiyle "endüksiyon mantığı" yetersizdir. Deney, dilimizin bildirişsel kuruluşu içinde evren bilgisine dönüşür. Yani deney *bilinmiş olana bağlı bilgi*, bilinmiş olandan çıkan bilgidir. Biz bir kültürel miras içinde yaşarız; bizi çevreleyen evren, bildirişsel bir evrendir; bir "gelenek evreni"dir (*traditur*). Bu nedenle evrenin deneylendiği her yerde bir hermeneutik etkinlik var demektir. Yine bu nedenle, binlerce yılın ürünü olan *felsefe kavramları* da aslında bir "hermeneutik boyut" içinde yer alırlar. Çünkü kavramlar, doğabilimsel anlamda, nesneleri karşılayan şeyler değildir. Onlar, insanın *dil içinde* oluşturduğu "evren açıklamasının bildirişsel öğeleri"dir.[229] Kavramlar, tarih içinde, çeşitli bildirişme bağlamlarında ve bildirişme türleri içinde gelişen, dönüşen anlamların taşıyıcısıdırlar. Bu nedenle kavrama yönelen bir felsefe çalışması, mantıksal-empirik değil, hermeneutik bir çalışmadır. Öyle ki, hermeneutik bir bakıma "kavramlar tarihi" çalışmasıdır. Bu çalışma da bizzat *tarihi anlama* olanağı sunar.

Böylece hermeneutik, bir tarih felsefesi, ama tarih felsefelerinin felsefesi de olan yönüyle, "felsefenin felsefesi" statüsüne sahiptir. Günümüz hermeneutik felsefesinde bugün için iki temel tutum ayırt edilebilir. 1. Dilthey'a bağlı *göreci-tipçi* hermeneutik 2. Heidegger ve Gadamer'e bağlı *varoluşçu-bütüncü* hermeneutik.

Dilthey, bilindiği gibi tarih felsefesinde tarihselciliğin temsilcisidir. Ama tarihselcilikten "her şeyin tarihsel olması" anlamında bir şeyi kastederse de daha çok, "tarihsel görecilik" dediğimiz bir anlayışla, geçmiş hakkında göreli yorumlarla yetinmemiz gerektiğini vurgular. Yani onun tarih felsefesinde metodolojik kaygılar daha ağır basar. Hatta onun bu konuda geliştirdiği bir *tarihsel tipçilik* öğretisi de vardır. Buna göre, tin bilimleri, konuları hakkında önce içeriği boş, formel kavramlar geliştirirler ve bu

kavramları, tarihsel olayların yorumunda başvurulacak odaklar olarak kullanırlar. Ama tarihsel olaylar ve anlamlar hakkında geliştirdiğimiz bu kavramlar asla o olay ve anlamların *bütününü* bize vermez. Bu yüzden de doğa bilimlerinin kullandıkları *genel kavramlar* (mantıksal adlarıyla, cins kavramları) yanında bir bütünlüğü belli yanlarıyla görmemizi sağlayan *tip kavramları* olmaktan öteye geçemezler. Dilthey'dan etkilenen Troeltsch ve daha sonra Rickert ve Theodor Litt, "kültür bilimleri mantığı" adı altında bu kavramların niteliğini irdeleyen bir çalışmaya girişirler. Edward Spranger ve Max Weber, Dilthey'dan etkilenerek, "tipsel yaşama formları" üstünde dururlar. Karl Jaspers özellikle Max Weber'den aldığı etkilerle bir nominalist ve çokçu (pluralist) tipçilikten söz eder. Max Weber, kendi sosyolojisini tip kavramlarıyla (ideal tipler) çalışan bir *anlamacı sosyoloji* olarak temellendirir.[230]

*Varoluşçu hermeneutik*te ise, *dogmatik* olduğu peşinen kabul edilen bir çıkış noktasından hareketle, "tarihin bütünlüğü"ne yönelebilecek bir *felsefi refleksiyon* aracılığıyla bu bütünlüğün anlaşılabileceği, "halının bir kenarına basıldığında, halının bütününe geçilmiş olacağı" varsayılır.[231] Bu varsayımın ışığında yönelinecek alan olarak da dil gösterilir. Dil, her çağda ve dönemde anlamların taşıyıcısıdır; tinselliğin ortaya çıkış alanı ve tarihselliğin kendini dışavurma ortamıdır. Varoluşçu hermeneutik, bu yoldan "tarihin bütünlüğü"nü anlamaya yönelik *evrenselci* bir tutuma sahiptir ki, örneğin Gadamer'e göre, bu evrenselci tutum altında bakıldığında, tarihte bir *ereklilik* olduğu bile söylenebilir.[232] Hatta bu bakımdan örneğin Frankfurt Okulu'ndan Jürgen Habermas, varoluşçu hermeneutiğin evrenselciliğini ve ereklilik savını "Hegel idealizmi"ne bir dönüş olarak niteler.[233] 20. yüzyılda varoluşçu hermeneutikle tartışan başlıca akımınsa neopozitivizm olduğu görülmektedir. Ama "Neopozitivist Tarih Anlayışı" başlığı altında değindiğimiz gibi bu iki akım, oldukça farklı kalkış noktalarından hareket etmekle birlikte, "dil oyunlarına bağlı anlam çözümlemeciliği"nden "tarihsel bilimlerin doğa bilimlerinden farklılığı" konusuna kadar pek çok konuda birbirlerine yaklaşan görüşler üretmiştir. (Bu konuda Karl-Otto Apel'in, "Ekler" bölümündeki "Bilimselcilik, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi" başlıklı yazısına bakınız.)

Bu kısa ve kaba betim bile günümüzde “hermeneutik” sözcüğünün belli başlı üç anlamda kullanıldığını gösterebilir: 1. Hermeneutik, her şeyden önce binlerce yıllık anlamıyla, yazılı metinleri, o metinlerin yazıldığı dildeki anlamıyla *yorumlama yöntemi*dir. 2. Dilthey’la birlikte hermeneutik, *tin bilimlerinin metodolojisi* olmuştur. 3. Heidegger ve Gadamer ile birlikte ise, insanın varlığa temel yöneliş ve açılış edimi sayılmış ve böylece evrenselci bir *tin felsefesi*nin de adı olmuştur.

[1] Gunter Scholtz, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978, s. 381. (Wilhelm Wundt, *Logik der Geisteswissenschaften.*)

[2] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 382. (Karl Lamprecht, *Zwei Streitschriften.*)

[3] Wilhelm Windelband, “Geschichte und Naturwissenschaft”, *Präludien*, cilt 11, Mohr, Tübingen, 1924, s. 144.

[4] Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1915, s. 17.

[5] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissensclıaftlichen Begriffsbildung*, Mohr, Tübingen, 1929, s. 22.

[6] Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, s. 24.

[7] a.g.e., s. 27.

[8] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissensclıaftlichen Begriffsbildung*, s. 216.

[9] a.g.e., s. 287.

[10] Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, s. 27.

[11] Heinrich Rickert, *Grenzen der naturwissensclıaftlichen Begriffsbildung*, s. 116.

[12] a.g.e., ss. 176-219.

[13] Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Gcschichte im 19. Jahrhundert*, Hain, Meisenheim-Glan, 1968, s. 561. (Georg Mehlis, *Die Philosophie*)

[14] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cilt 1, Siebeck, Tübingen, 1947, ss. 2-10.

[15] Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910, ss. 20-30.

[16] a.g.e., ss. 450-459.

[17] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 389.

[18] a.g.e., s. 390.

[19] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 1, Teubner, Leipzig-Berlin, 1922, s. 422.

[20] a.g.e., s. 36.

[21] a.g.e., s. XVII.

[22] a.g.e., s. XVII.

[23] a.g.e., s. XVI.

[24] a.g.e., s. XVII.

[25] a.g.e., s. XVIII.

[26] a.g.e., s. XVIII.

[27] a.g.e., s. XVIII.

[28] a.g.e., s. XIX.

[29] a.g.e., s. XIX.

[30] a.g.e., s. XVIII.

[31] a.g.e., s. XVII.

[32] a.g.e., s. XX.

[33] a.g.e., s. 236.

[34] a.g.e., ss. 239-266.

[35] a.g.e., s. 289.

[36] a.g.e., s. XVII.

[37] a.g.e., s. XVII.

[38] a.g.e., s. XVII.

[39] a.g.e., s. XVIII.

[40] a.g.e., s. 19.

[41] a.g.e., s. 22.

[42] a.g.e., s. XVIII.

[43] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 7, Teubner, Leipzig-Berlin, 1927, s. 336.

[44] a.g.e., s. 336.

[45] a.g.e., s. 342.

[46] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 271.

[47] a.g.e., s. 348.

[48] a.g.e., s. 346.

[49] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, s. 89.

[50] a.g.e., s. 345.

[51] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 391. (Nicolay Berdyayev, *Der Sinn der Geschichte.*)

[52] Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, s. 348.

[53] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 391.

[54] G.W.F. Hegel, *Einleitung zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Hegel Studienausgabe* içinde, Fischer, Frankfurt am Main, 1968, s. 265.

[55] a.g.e., s. 271.

[56] a.g.e., s. 271.

[57] a.g.e., s. 271.

[58] a.g.e., s. 273.

[59] a.g.e., s. 273.

[60] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 273.

[61] G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 273.

[62] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 391. (Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit.*)

[63] Wilhelm Dilthey, *Geschichtliche Schriften*, s. 283.

[64] a.g.e., s. 349.

[65] a.g.e., s. 282.

[66] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker &Humbolt, Leipzig, 1922, s. 251.

[67] a.g.e., s. 146.

[68] a.g.e., s. 178.

[69] a.g.e., s. 199. Ayrıca Bkz. Werner Jung, "Hermeneutik ve Tarih", *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi ve Felsefesi*, Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 91-111.

[70] Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*, Beck, Münih, 1935, s. 176.

[71] a.g.e., s. 32.

[72] a.g.e., s. 74.

[73] a.g.e., s. 132.

[74] a.g.e., s. 18.

[75] Gerhard Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947, s. 379.

[76] a.g.e., s. 381.

[77] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 392. (Benedetto Croce, *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff Geschichtsphilosophie.*)

[78] a.g.e., s. 396. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[79] a.g.e., s. 400. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[80] a.g.e., s. 403. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[81] a.g.e., s. 404. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[82] a.g.e., s. 403. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[83] a.g.e., s. 406. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[84] a.g.e., s. 408. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[85] a.g.e., s. 408. (Robin Georg Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946. *Tarih Tasarımı* adıyla Kurtuluş Dinçer tarafından çevrilmiştir. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1994.)

[86] a.g.e., s. 408. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[87] a.g.e., s. 402. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[88] a.g.e., s. 402. (Benedetto Croce, *Theorie und Geschichte der Historiographie.*)

[89] a.g.e., s. 404. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[90] a.g.e., s. 404. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[91] a.g.e., s. 407. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[92] a.g.e., s. 407. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[93] a.g.e., s. 410. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[94] a.g.e., s. 403. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[95] a.g.e., s. 407. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[96] a.g.e., s. 412. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[97] a.g.e., s. 402. (Benedetto Croce, a.g.e.)

[98] Bernhard Fabian, “Historismus”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, s. 1143.

[99] a.g.e., s. 1144.

[100] a.g.e., s. 1143.

[101] a.g.e., s. 1143.

[102] a.g.e., s. 1142.

[103] a.g.e., s. 1144.

[104] a.g.e., s. 1144.

[105] a.g.e., s. 1144. Ayrıca bkz. Werner Jung, *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 103-105.

[106] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen, 1922, s. 286.

[107] a.g.e., s. 256.

[108] Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1920, s. VII.

[109] a.g.e., s. IX.

[110] Ernst Troeltsch, a.g.e., s. 251.

[111] a.g.e., s. 216.

[112] a.g.e., s. 269.

[113] a.g.e., s. 244.

[114] a.g.e., s. 284.

[115] a.g.e., s. 262.

[116] a.g.e., s. 214.

[117] a.g.e., s. 226.

[118] Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, Münih, 1934, s. 15.

[119] a.g.e., s. 15.

[120] a.g.e., s. 17.

[121] a.g.e., s. 21.

[122] a.g.e., s. 16.

[123] a.g.e., s. 19.

[124] Bernhard Fabian, a.g.e., s. 1144. (Paul Johannes Tillich, *Theologische-literarische Zeitung.*)

[125] a.g.e., s. 1443. (Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft.*)

[126] a.g.e., s. 1144. (Max Scheler, a.g.e.)

[127] a.g.e., s. 1144. (Max Scheler, a.g.e.)

[128] a.g.e., s. 1144. (Max Scheler, a.g.e.)

[129] a.g.e., s. 1144. (Ernst Troeltsch, *Festgabe Harnack* içinde.)

[130] a.g.e., s. 1144. (Ernst Troeltsch, a.g.e.)

[131] Ernst Troeltsch, a.g.e., s. 288.

[132] Erich Rothacker, a.g.e., s. XV.

[133] a.g.e., s. XVI.

[134] a.g.e., s. XVIII.

[135] Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, Saemtliche Werke, cilt 1, Ullstein Verlag, Berlin, 1971, s. 266.

[136] Edmund Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, sayı 1, 1911, ss. 289-340.

[137] Karl R. Popper, *Das Elend des Historismus*, Mohr, Tübingen, 1969, s. 16.

[138] a.g.e., s. 27.

[139] a.g.e., s. 49.

[140] Doğan Özlem, “Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine”, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Yazko Yayınları, İstanbul, 1982.

[141] Oswald Spengler, *Der Untergangs des Abendlandes*, DTV, Münih, 1972, s. 61.

[142] a.g.e., s. 17.

[143] a.g.e., s. 88.

[144] a.g.e., s. 14.

[145] a.g.e., s. 7.

[146] a.g.e., s. 136.

[147] a.g.e., s. 12.

[148] Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, Çeviren Mete Tunçay, Bateş Yayınları, İstanbul, 1974, s. 240.

[149] a.g.e., s. 36.

[150] a.g.e., s. 148.

[151] György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik Verlag, Berlin, 1923, s. 40.

[152] a.g.e., s. 148.

[153] a.g.e., s. 174.

[154] a.g.e., s. 132.

[155] a.g.e., s. 239.

[156] a.g.e., s. 162.

[157] a.g.e., s. 271.

[158] a.g.e., s. 198.

[159] a.g.e., s. 271.

[160] Antonio Gramsci, *Philosophie der Praxis*, Almancaya Çeviren M. Mühlmann, Fischer, Frankfurt am Main, 1967, s. 205.

[161] a.g.e., s. 208.

[162] a.g.e., s. 175.

[163] a.g.e., s. 37.

[164] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1959, s. 365.

[165] a.g.e., s. 348.

[166] a.g.e., s. 169.

[167] a.g.e., s. 303.

[168] a.g.e., s. 378.

[169] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, s. 321.

[170] Herbert Marcuse, *Der eindimentionale Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, s. 36.

[171] Max Horkheimer, “Geschichte und Psychologie”, *Kritische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, s. 152.

[172] a.g.e., ss. 198-219.

[173] Theodor W. Adorno, a.g.e., ss. 202-205.

[174] a.g.e., s. 202-222-235.

[175] a.g.e., s. 296.

[176] a.g.e., s. 298.

[177] a.g.e., s. 34.

[178] a.g.e., s. 139.

[179] a.g.e., s. 182.

[180] a.g.e., s. 212.

[181] a.g.e., s. 44.

[182] Herbert Marcuse, *Logik und Herrschaft*, 1971, s. 262.

[183] a.g.e., s. 196.

[184] Theodor W. Adorno, a.g.e., ss. 232-244.

[185] Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1967, ss. 12-30.

[186] a.g.e., s. 89.

[187] a.g.e., s. 166.

[188] a.g.e., s. 196.

[189] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 392. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit.*)

[190] a.g.e., s. 392. (Martin Heidegger, a.g.e.)

[191] a.g.e., s. 391. (Martin Heidegger, a.g.e.)

[192] a.g.e., s. 392. (Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.*)

[193] a.g.e., s. 386. (Jean-Paul Sartre, *Critic de la raison dialectique.*)

[194] a.g.e., s. 386. (Jean-Paul Sartre, a.g.e.)

[195] a.g.e., s. 386. (Jean-Paul Sartre, a.g.e.)

[196] a.g.e., s. 395.

[197] a.g.e., s. 95. (Roland Barthes, *Die strukturalistische Taetigkeit.*)

[198] a.g.e., s. 395. (Roland Barthes, a.g.e.)

[199] a.g.e., s. 395. (Roland Barthes, a.g.e.)

[200] a.g.e., s. 396. (Roland Barthes, a.g.e.)

[201] Claude Levi-Strauss, *Strukturale Antropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, s. 48.

[202] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 395. (Michel Foucault, *Les mots et le choses.*)

[203] a.g.e., s. 395. (Louis Althusser, *Freud und Lacan.*)

[204] a.g.e., s. 395. (Michel Foucault, a.g.e.)

[205] Claude Levi-Strauss, a.g.e., s. 55.

[206] Gunter Scholtz, a.g.e., s. 394. (Jacques Lacan, *Alternative* içinde)

[207] Elisabeth Ströker, *Einleitung in die Wissenschaftstheorie*, Mohr, Tübingen, 1981, s. 17.

[208] Karl R. Popper, *Das Elend des Historismus*, Mohr, Tübingen, 1969, ss. 123-190.

[209] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, cilt 2, Çeviren Harun Rızatepe, Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968, ss. 270-280.

[210] a.g.e., s. 322.

[211] a.g.e., ss. 270-271.

[212] a.g.e., s. 284.

[213] a.g.e., s. 288.

[214] Karl R. Popper, *Das Elend des Historismus*, s. 232.

[215] a.g.e., ss. 196-206.

[216] Theodor Schieder, “Einleitung”, *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Haz. Theodor Schieder-Kurt Graebig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, ss. XI-XXXII.

[217] a.g.e., s. XX-XXIX. (Siegfried Krakauer, *History: The last things before the last*)

[218] a.g.e., s. XXIV. (William H. Dray, *Laws and explanation in history*)

[219] Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, *Historisches Wörterbuch Philosophie*, cilt 3, ss. 1062-1063.

[220] a.g.e., s. 1063.

[221] a.g.e., s. 1067.

[222] a.g.e., s. 1068.

[223] a.g.e., s. 1069. (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode.*)

[224] a.g.e., s. 1070.

[225] a.g.e., s. 1072.

[226] a.g.e., s. 1071.

[227] a.g.e., s. 1070.

[228] a.g.e., s. 1069.

[229] a.g.e., s. 1071. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, *Hermeneutik Yorumbilgisi Üzerine Yazılar*, Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995, ss. 30-41.

[230] Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi Açısından Max Weber’de Sosyolojinin Temellendirilmesi*, doktora tezi (basılmamış), 1981, ss. 14-28. (Anılan tez, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* adıyla yayımlanmıştır. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.)

[231] Önay Sözer, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s. 9.

[232] Karl O. Apel, “Hermeneutik, Szientistik und Ideologiekritik”, *Theorie Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, s. 7-44.

[233] Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, s. 182.

YEDİNCİ BÖLÜM

BİR TOPLU BAKIŞ

I.

Tarih felsefesi, kökleri felsefe tarihinin erken dönemlerine kadar uzansa da esas gelişimini (İbn Haldun'u istisna sayacak olursak) son 250 yılda göstermiş bir felsefe disiplinidir. Bir felsefe disiplini için kısa sayılabilecek olan bir geçmişe sahip olmasına rağmen tarih felsefesinin gelişimi öylesine güçlü ve etkili olmuştur ki, özellikle 19. yüzyıl, bazı felsefe tarihçilerince "tarih yüzyılı" olarak adlandırılmıştır. 20. yüzyıla ise, bir önemli yönüyle, 19. yüzyılın kapsamlı tarih felsefelerinden bazılarının (sosyalist blokta Marksist tarih felsefesinin, liberal-kapitalist blokta pozitivist felsefenin) ideolojik kalıp ve sloganlar içinde, politik platformda kıyasıya bir rekabetle etkili oldukları bir yüzyıl olarak bakmak mümkündür. Böyle görüldüğünde, bir disiplin olarak tarih felsefesinin son iki yüzyılda, felsefe tarihi boyunca pek az felsefe disiplinine nasip olmuş bir ilgi yarattığına şüphe yoktur. Fakat bu ilginin, bu disiplin dahilinde yer alan farklı "tarih felsefeleri"nden ancak küçük bir bölümü için geçerli olduğu da açıktır. Bu bölüm, gerçi en kapsamlı tarih felsefelerini, bütüncü/sistemci felsefeler olarak Comte, Hegel ve Marx'ın felsefelerini içine alır. Ne var ki, kitap boyunca ele aldığımız tarih felsefelerinin çokluğu ve çokçeşitliliği anımsandığında, yine de küçük

bir bölümdür. Tarih felsefesinin bir felsefe disiplini olarak yarattığı büyük etkinin önemli ölçüde bu küçük bölümden kaynaklanmasının başta politik ve ideolojik olmak üzere çok değişik nedenleri vardır. Bu nedenleri de gözeterek bu küçük bölümdeki tarih felsefelerine yönelmek tabii ki öncelikle felsefe ve kültür tarihinin görevidir. Kitabımızda bunları ele alırken biz de zaman zaman bir felsefe ve kültür tarihçisi tavrıyla hareket etmeye çalıştık. Burada ise artık, etkileri büyük olmuş olan bu küçük bölümdeki tarih felsefeleri de içinde olmak üzere, tarih felsefesi tarihi boyunca ortaya atılmış felsefeler çokluğuna, sistematik ve sınıflandırıcı bir tutumla çok genel olarak kısaca ve topluca yönelmekle yetinebiliriz.

II.

Çoğul olarak kullanılan "tarih felsefeleri" teriminden, filozoflarımızın farklı tarih anlayışlarının kastedildiği açıktır. Bu tarih felsefelerini karşılaştırabileceğimiz, değerlendirip eleştirebileceğimiz ölçütler tabii ki vardır. Biz burada üç ölçüte başvurarak, tarih felsefelerinin önemli özelliklerinin, sınıflandırıcı bir bakış açısına da yer vererek, bir kez daha anımsatılmasıyla yetiniyoruz.

1. "Giriş"te ele alınan tüm tarih felsefelerini klasik bir karşıtlık, *theoria-historia* karşıtlığı açısından ve bu karşıtlığın kendisini bir ölçüt olarak kullanmak suretiyle değerlendirmek istediğimizi belirttik ve kitap boyunca değerlendirmelerimizi ve ayrıca eleştirilerimizi buna dayandırmayı denedik. Bu karşıtlığı ölçüt olarak aldığımızda, iki tür tarih anlayışı ayırt etmek olanaklıdır:

a. Tarihin (geçmişin) bir felsefe etkinliğinin, *theoria*'nın konusu olamayacağını savunan tarih anlayışı.

b. Tarihin (geçmişin) bir felsefesinin olabilirliğini, tarih (geçmiş) üstüne bir *theoria*'nın imkânını kabul eden anlayış.

Birinci anlayışın genellikle Grek felsefesine ait olduğunu, ama ortaçağda, yeniçağda (Burckhardt, Nietzsche) ve hatta 20. yüzyılda (Lessing) değişik şekillerde temsil edildiğini gördük. İkinci anlayışınsa, Augustinus örneğinde Hıristiyan teolojisinde ve İslam'da ortaya çıktığını, İbn Haldun

ve Vico'dan sonra özellikle de 19. yüzyılın bütüncü/sistemci tarih filozoflarında uç noktalara vardırıldığını belirttik. İkinci anlayış doğrultusunda ortaya atılan tarih felsefelerini daha "Giriş"te kendi aralarında *döngüsel* ve *çizgisel* tarih felsefeleri olarak ayırmıştık. İbn Haldun, Vico, Spengler ve Toynbee'de döngüsel tarih felsefelerinin; Augustinus, Fichte, Schelling, Hegel ve Marx'ta çizgisel tarih felsefelerinin örnekleri karşımıza çıktı.

2. Tarih felsefelerini değerlendirebileceğimiz bir ikinci ölçüt olarak, "Giriş"te ve kitap boyunca, bizzat *tarih kavramının iki-anlamlılığı*na başvurduk:

a. İnsanların, toplumların geçmişi olarak tarih.

b. Bu geçmişi inceleyen bilim veya disiplin olarak tarih.

Yukarıda *theoria-historia* karşıtlığı ölçütüne göre ayırdığımız iki tip tarih anlayışını ve ayrıca ikinci tip içinde gösterdiğimiz döngüsel ve çizgisel tarih felsefelerini, "tarih" kavramının birinci anlamı esas alınarak, toplumların ve giderek insanlığın geçmişinin felsefi yoldan açıklanabilirliğini veya açıklanamazlığını gösterme girişimleri sayabileceğimizi yeniden görebiliriz. Buna karşılık, ilk örneklerini İbn Haldun ve Vico'da gördüğümüz, 19. yüzyılda Dilthey'la birlikte çok değişik bir şekilde devam eden bir tarz olarak, "tarih felsefesi"nden "tarih bilimi felsefesi" olarak söz edebileceğimizi de gördük. İbn Haldun ve Vico'nun, tarih biliminin metodolojik temellerini sorgulamaları ve buradan bir tür sosyolojiye geçmek istemeleri (İbn Haldun'da "umrân ilmi", Vico'da "Nuova Scienza") "tarih bilimi felsefesi"ne birer örnektir. Aynı şekilde Alman Tarih Okulu'nun, Comte'un, Dilthey'ın, Rickert'in, Max Weber'in de böyle bir felsefe tarzı örneklerini sergilediklerini göstermeye çalıştık. Ama özellikle İbn Haldun, Vico ve Comte örneklerinde gördük ki, filozoflarımız "tarih" kavramının her iki anlamını da gözeten global felsefeler geliştirmişlerdir. Yani onlarda "geçmişin felsefesi" olarak tarih felsefesi ile "tarih bilimi felsefesi" olarak tarih felsefesi karşımıza birbiri içine geçmiş bir halde çıkmaktadır. Bir başka deyişle onlar, önce "insanlığın geçmişi" üstüne bir genel görüş ortaya atmışlar; daha sonra tarih biliminin (ve en genelinde sosyal bilimlerin) metodolojisine ve bağlı olarak bir "tarih bilimi felsefesi"ne geçmişlerdir.

3. Tarih felsefelerini karşılaştırıp değerlendirmede en ayırt edici ve bize en anlamlı görünen bir ölçüt daha vardır. Bu ölçüt, tarih felsefelerini *doğalcılık-tinselcilik ayrımı* temelinde değerlendirmemize imkân sağlar.

Gördük ki *doğalcılık*, tarihi ve toplumu doğanın bir uzantısı olarak gören, dolayısıyla tarihte ve toplumda doğadakine benzer düzenlilikler ve yasalılıklar arayan bir tutuma sahiptir. Böyle bir doğalcılıktan hareketle tarihin ve toplumun yasalarını ortaya koymak isteyen bir "toplumbilimi" arayışına, önce İbn Haldun'un "umrân" ilminde, 19. yüzyılda ise Comte'un "sosyoloji"sinde ve Marx'ın "diyalektik tarih bilimi"nde rastlıyoruz. İbn Haldun'un döngüsel, Comte'un ve Marx'ın çizgisel tarih anlayışlarına sahip olduklarını gördük. Ama her üç filozof, tarihte ve toplumda doğa yasalarına benzer türden yasalar aramaları yönünden *doğalcı* bir ortak tutuma sahiptirler. Gerçi Marksizm, tarihe ve topluma doğaya oranla göreli olarak "özerk" denebilecek bir statü de tanır; ama bu özerk alanda yine de doğa yasalarına eşdeğer yasalar bulunduğu iddiasından vazgeçmez. İbn Haldun'un, 19. yüzyıl pozitivizminin ve Marksizmin tarih felsefeleri, bu açıdan doğalcı (en azından doğayı örnek alan) ve belirlenimci (determinist) tarih felsefeleridir.

Buna karşılık tinselcilik, ilk örneğini Vico'da gördüğümüz gibi, insandan yola çıkan, tarihe ve topluma insan etkinliklerinin, insani ide ve değerlerin yön verdiği bir alan olarak bakan tarih felsefelerinin genel adı olarak kavranabilir. Bu genel ad altında Vico, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Droysen, Dilthey, Weber gibi filozofların tarih felsefelerini toplamak mümkündür. Tinselcilikte de doğalcılıkta olduğu gibi, döngüsel (Vico) ve çizgisel (Hegel) tarih felsefeleri ayırt edilebilir ki, bu durum tinselci tarih felsefelerinde de, doğadakinden farklı olduğu iddia edilmiş olsa da, bir tür belirlenimciliğin egemen olduğunu gösterir. Örneğin Vico ve Hegel, tarihi ve toplumu kavramada insandan yola çıkılması gerektiği konusunda ortak bir görüşe sahiptir. Ama onlar her ne kadar biri döngüsel, diğeri çizgisel tarih anlayışından yola çıksalar da tarihte Tanrı'dan gelen bir tinsel belirlenim olduğunu da ileri sürerler. Yani tarih insana ait bir alan olsa bile bu alanda yine de tanrısal türden bir belirlenim vardır. Dolayısıyla onların tarih felsefeleri insan-merkezci (antroposentrik) görünümlerine rağmen aslında tanrı-merkezci (teosentrik) felsefelerdir. Bu örnekler, *tinselcilik* adı altında topladığımız bu tür tarih felsefelerini, *yarı-teolojik tarih*

metafizikleri olarak adlandırmamıza elverir. Yine *tinselcilik* adı altında topladığımız ve örneklerini Herder, Droysen, Dilthey, Weber gibi filozoflarda gördüğümüz diğer tarih felsefeleri ise, tarihte doğal veya tanrısal anlamda hiçbir belirlenim kabul etmeyen (özellikle Dilthey ve Weber'de) tamamen insan-merkezci (antroposentrik) felsefeler olmaları dolayısıyla, yukarıda andığımız tarih metafiziklerinden ayrılırlar. Bu yönleriyle de *insancı* (*hümanist*) *tarih felsefesi* nitelemesini, diğer tinselci tarih felsefelerine ve tarih metafiziklerine göre tam olarak hak eden tarih felsefeleri sayılabilirler. Yarı-teolojik tarih metafizikleri (Vico, Hegel) ile doğalcı tarih felsefelerinin (İbn Haldun, Comte, Marx), her ne kadar birinci gruptakiler tinselci diğerleri doğalcı olsalar da, ortak yönleri belirlenimcilikleridir. İnsancı tarih felsefesi ise, belirlenimcilik karşıtı tutumuyla, doğalcı tarih felsefelerinden olduğu kadar tinselci tarih metafiziklerinden de ayrılır ve bunlarla karşıtlık içindedir.*

III.

Hiç kuşkusuz, insanın tarihi yorumlama, anlamlandırma ve açıklama çabası bazı dönemlerde seyrek, bazı dönemlerde (özellikle son 250 yıldır) yoğun bir şekilde sürdürülen bir çaba olarak hiç durmamıştır ve bundan sonra da durmayacağı kuvvetle tahmin edilebilir. Tarihi yorumlama, anlamlandırma ve açıklama çabasına giren insan, ne var ki bu çabasında önce bugüne kadar felsefe tarihi içinde aynı çaba sonucu ortaya konulmuş yorumlama, anlamlandırma ve açıklama denemelerini yeterince tanımak zorundadır. Bu kitapta, insanın kendi tarihini yorumlama, anlamlandırma ve açıklama denemelerinin nasıl bir çokluk ve çeşitlilik gösterdiğini sergilemeye çalıştık. Bu denemeler çokluğunun ve çeşitliliğinin sürekli bilincinde olmanın ve kendimize ait bir tarih yorumunu veya açıklamasını bu çokluk ve çeşitlilikle sürekli hesaplaşarak geliştirmenin ve böylece tekyanlılıkların yol açacağı tuzaklardan sakınmanın bir gereklilik ve felsefi olgunluk işareti olarak kendisini hep göstermesi, başlıca dileğimizdir. Kitap, böyle bir gereklilik bilincinin oluşmasında ve bu konuda bir felsefi

olgunluğa erişilmesi yolunda katkı sağladığı oranda amacına ulaşmış olacaktır.

EKLER

Vico*
Karl Löwith

Tarih bilincinin gelişim tarihinde Voltaire ile Bossuet arasındaki dönemde ortaya çıkan büyük bunalım, en anlamlı ifadesini, özel yaşamında ne kadar yoksul ve alçakgönüllü ise yazar olarak o kadar zengin ve gururlu olan İtalyan Giambattista Vico'nun (1668-1744) *Yeni Bilim*'inde** (*La Scienza Nuova*) bulur. Onun yapıtı, parçalardan oluşmuş bir sistem; her parçanın sistemin bütünü için konulmuş olan ilkelerle her defasında ilişkiye sokulduğu, genel ve evrensel tarih üstüne büyük bir denemedir. Bu nedenle yapıt tekrarlar ve karanlık noktalarla doludur; ama dâhi bir araştırmacının tutkulu arayışını yansıtır.

Scienza Nuova'nın ilk baskısı 1725'te, tam baskısı 1730'da ve yeniden gözden geçirilmiş baskısı ise 1744'te yayımlanmıştır.[1] Bu demektir ki yapıt, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'ndan dört, Voltaire'in Denemeler'inden on, Schelling'in Mitoloji ve Açımlama Felsefesi'nden yüz yıl önce yayımlanmış ve tarih felsefesine ilişkin ilk örnek sayılması yoluyla yeniden keşfi ise yayımından ancak iki yüz yıl sonra olmuştur. Yapıt, insanlık tarihinin derinliklerine yaşam boyu süren bir yönelişin meyvesidir. O sadece Herder ve Hegel'in, Dilthey ve Spengler'in temel düşüncelerinin ipuçlarını içermekle kalmaz; hatta aynı zamanda Niebuhr ve Mommsen'in Roma tarihi konusundaki özel keşiflerinin, Wolf'un Homeros hakkındaki

kuramının, Bachofen’in mitoloji yorumunun, Grimm’in antik yaşamı etimolojik yoldan kavrama yönteminin, Savigny’nin hukukun tarihsel yorumunun, Fustel de Coulange’ın Antik Site adlı yapıtında geliştirdiği kuramın ve Marx[2] ile Sorel’in sınıf savaşı öğretilerinin ipuçlarını da içerir.

Kuşkusuz, Vico yaşadığı dönemde de tanınıyordu. Ama çağını doğrudan etkilemeyecek kadar çağını aşmış bir kişiydi. O zamanlar yapıt hakkında bir sansürcünün vermiş olduğu şu zekice yargı ilgi çekicidir: Sansürcü, *Yeni Bilim*’i “Avrupa tarihinin içinde bulunduğu mutsuz bunalımı en yüksek derecede gösteren bir yapıt” olarak değerlendirmişti.[3] Aslında Vico, *Yeni Bilim*’in devrimci karakterine rağmen imanlı bir Katolikti. Onun imanın yerini ne bilimin ne de bilgeliğin alabileceği hakkındaki iddiası, modern Vico yorumcularının ummak istedikleri gibi hiç de Kilise’ye karşı verilmiş bir ödün değil; tersine, doğruluğuna tamamen inandığı bir iddiaydı. Yapıtın, yayımlandığı zaman hiç de bir *bestseller* olmadığını bir dostuna yazdığı şu mektuptan anlıyoruz: “Yapıtımın bu kentte bir çöle bırakılmış gibi olduğunu anlıyorum; onu armağan etmiş olduğum bir kimseyle karşılaşmamak için meydanlardan uçarcasına geçiyorum; bir karşılaşmayı önleyemediğim durumlarda, hiç kimseden, yapıtımı alıp okuduğu konusunda en ufak bir işaret bile alamıyorum; işte bu yüzden kitabımın bir çöl ortasında kaldığı inancım giderek güçleniyor.”

Ama Vico kalıcı ve yeni şeyler ortaya koyduğunun tam bilincindeydi. Onun yapıtı, insanlık tarihi üzerine –din, toplum, egemenlik biçimleri, hukuk kurumları ve diller tarihi– ilk empirik temelli kuramdı ve bu kuram, ne *ilerlemeci-tarihsel* ne de *döngüsel-kozmolojik* açıdan kavranabilecek bir felsefi ilkeden hareket ediyordu. Bu ilke, insanlık tarihinin, tanrısal kayra (*Vorsehung*, *Providanz*, inayet) ile aynı şey olan sonsuz bir gelişim yasasına göre yönlendiği şeklindedir.

Yeni Bilimin İlke ve Yöntemleri

Kitabının sonlarına doğru Vico,[4] yapıtının iddialı başlığının umdurduğu gibi bir “yeni bilim”e aslında içerik olarak ulaşamadığını belirtir; “çünkü

yapıt, ‘ulusların toplumsal doğası’ gibi böylesine evrensel bir konuyu eksiksiz içerdiğini ileri sürmüş olsaydı, bu haksızca ileri sürülmüş bir iddia olurdu.” Gerçekten de kitabın niteliğini başlığından çok, “Yeni Bir Bilimin İlkeleri” adlı altbaşlığı ifade eder. Öyleyse, bu ilkeler nelerdir ve bu bilimin yeni yöntemleri nerede ortaya çıkar?

Yapıtının “temel görüş noktaları”nı[5] belirtirken, Vico aşağıdaki tanımlamaları yapar: 1. *Yeni Bilim*, tanrısal kayrayı akılcı-sivil yoldan kavramak isteyen akılcı-sivil bir teolojidir; yani tanrısal kayranın toplumsal tarih içinde akılsal yoldan kavranabilir olan işaretlerini, örneğin evlilik, defin usulleri, yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşları gibi “sivil” olguları ele alacaktır. 2. *Yeni Bilim*, bir “egemenlik felsefesi”, özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelik bir felsefedir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları, aynı zamanda özel mülkiyetin de kurucuları ve buna bağlı olarak da yasaların ve göreneklerin temellendiricileri (*auctores*) olmuşlardır. 3. *Yeni Bilim*, “insani idelerin bir tarihi”dir ve özellikle de en eski kozmolojik-dinsel tasarımların tarihidir. 4. *Yeni Bilim*, en eski dinsel geleneklerin, özellikle de *teogonia*’ların bir “felsefi eleştiri”sidir. 5. *Yeni Bilim*’in konusu, “tüm ulusların tarihlerinin onun içinde ve zamansal olarak akıp gittiği ideal sonsuz tarih”tir. Buna göre Yeni Bilim, sivil süreçlerde her zaman tekrar eden tipsel şemayı bulup ortaya çıkaracaktır. 6. *Yeni Bilim*, “ulusların doğal hukuklarının bir sistemi”dir; çünkü (sivil) haklar, ulusların ilksel ihtiyaç ve yararlarına göre, yani doğallık gözetilerek düzenlenmiş haklar olarak, kaynağını insan doğasında bulur. 7. *Yeni Bilim*, pagan dünyanın profan tarihinin dayandığı “ilkeler”i, bu dünyanın en eski ve en karanlık başlangıç dönemlerini, bu dünyanın mitoslara dayalı tarihine egemen olan döngüsel doğruluk anlayışını yorumlar. Tüm bu tanımlamalara göre *Yeni Bilim*, tarihsel dünyanın, yani *mondo civile*’nin akılsal yoldan temellendirilmiş teolojisidir. Bu bir teolojidir, çünkü tarihsel dünyanın her köşesinde kahramanca ve şairce etkide bulunan tanrısal tinin sesi duyulur.

Hegel’in objektif tin felsefesiyle ve bunun gibi “tin tarihi”nin ve “kültür felsefesi”nin temellendirilmesi konusundaki yeni denemelerle ilgilenen 20. yüzyıl okuyucusuna, Vico’nun tarihsel dünyayı, *mondo civile*’yi bir özel bilimin konusu olarak keşfetmiş olması, bunun yanı sıra daha birçok özel keşifte bulunmuş olması pek olağan gelebilir. Oysa tek sağın (*eksakt*) bilim

olarak matematiksel-fiziksel doğa bilimini kabul eden 18. yüzyıl başlarında böyle bir “yeni bilim”i düşünmek bile söz konusu olamazdı. Tarihi, özellikle de toplumsal-sivil tarihi bir bilimin konusu olarak görebilmiş olan bu girişimin değerini ölçebilmek için, Vico’dan yüzyıl sonra bile, Comte’un tarih felsefesini hâlâ bir “toplum fiziği” (fizik sosyal) olarak doğa bilimi ve matematik örneğine göre temellendirmeyi denemiş olduğunu anımsamak yeterlidir. Vico’nun biliminde “yeni” olan şey, ancak yaşadığı çağın egemen bilim anlayışına, yani *kartezyen bilim*e bakılarak kavranabilir. Ne var ki Vico’nun Descartes’ın *İlkeler*’ine ve *Yöntem Üzerine Konuşma*’sına meydan okumayı denediği sıralarda zaten Descartes’ın getirdiği devrimci yeniliğin üzerinden henüz yüzyıl bile geçmemişti.

Hem *Yöntem Üzerine Konuşma*’nın hem de *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*’in ilk bölümlerinde Descartes, tarihe kendi köktenci yargısı ışığında, yani mutlak doğruluğa ulaşmak için gerekli olan bir yöntemli kuşkuyla, tam olarak bilinemeyen her şeyden kuşku etmekle işe başlamak gerektiği iddiası altında eğilir. Ortak duyu (*common sense*), hukuk, tip, retorik, filoloji, tarih ve özellikle de antik yazarların ve ahlakçıların yazdıkları tarihler, böylesine mutlak bir doğruluğa, tıpkı açınımcı teoloji ve geleneksel felsefi inançlar gibi, pek az sahiptirler. Çünkü bunların hepsi de sağlam yoldan bilgi elde etmek yerine, sırtlarını geleneksel otoriteye, “örnek” ve “alışkanlık”lara dayarlar. Böylece Descartes, daha sağlam bir düzlem üzerinde işe yeniden başlamak için bu “sözde” bilimleri, tüm parıltılı görünüşleriyle bir yana bırakmaya karar verir. Ona göre, “toplumsal uygulamalar” alanında –bu isterse bir devletin ya da egemen dinin reformasyonu şeklinde olsun– insanlar kendilerini hep otoriteye, alışkanlığa, örneklere ve geleneğe bağımlı kılmaya devam ederler. Bu yüzden Descartes için toplumsal alanda köktenci bir yeniliğin uygulanamazlığı, kuşku götürmeyecek kadar açıktır. Otoritenin, alışkanlığın, örneklerin ve geleneklerin yönlendirdiği pratik dünyadan (praksis alanı) teorik yoldan hiçbir sağlam doğruluk çıkarma olanağı yoktur; tersine, burada ancak olasılı bir doğruluktan söz edilebilir. Bu yüzden Descartes için tarihsel bilimler aslında “bilim” değildir. Eski Roma tarihini anlamayı görev edinen tarihçi, bu konuda Romalı bir aşçının bildiğinden çok daha az şey bilir ve onun anlattığı şeyler, Cicero’nun hizmetçisinin bildiklerinden pek fazla değildir. Tarih hakkındaki bilgimiz

anlamlandırma ve haber almaya dayanır ki, bu haliyle bir kenara bırakılmak zorundadır; bizi çoğu kez yanıltan geleneklerde ve anlamlarda hiçbir mutlak açıklık yoktur. Biricik, küçücük de olsa başka hiçbir şeyle ölçülemeyecek derecede önemli olan kesinlik, *cogito ergo sum*, doğuştan idelerle birlikte verilmiştir. İşte buradan hareketle fiziksel dünya, "doğanın doğru dili" olarak matematiğin ve matematiksel idelerin yardımıyla bilimsel olarak yeniden kurulabilir. Descartes'ın tüm çabası, bu modele göre matematiksel bilimi ve ona bağlı kesinlik ölçütlerine göre felsefeyi bir reforma tabi tutmaktadır.[6]

Hukuktan ve tarihten felsefeye geçmiş olan Vico, işte bu kartezyen doğruluk ölçütünü, yine gerçek bilmenin, nedenleri bilme olduğu hakkındaki kartezyen temel önermeye dayanarak soru konusu yapar. Vico'ya göre biz ancak kendimizin neden olduğu ve yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebiliriz. Gerçi doğru, yani *verum*, kuşkusuz olup-bitene, olguya, yani *factum*'a ilişkindir.[7] Ama acaba insan fiziksel kosmozun doğal dünyasını doğrudan ele alabilir mi? Fiziksel dünya hakkında ancak Tanrı yetkin bir bilmeye sahip değil midir? Doğayı yaratmadığımıza, tersine yaratılmış bir şey olduğumuza göre, doğayı doğrudan ve yetkin olarak bilme yolu bize zorunlu olarak kapalıdır. Descartes'ın kesinliği olsa olsa biçimsel bir bilince ait kesinliktir; gerçek nedenleri bilmeye ilişkin bir kesinlik değildir. Gerçek bilme, salt düşünmenin, *cogitare*'nin değil, doğruyu kavramanın, *intelligere*'nin işidir. İnsanlar için yetkin, apaçık bir bilmeye ancak tıpkı Tanrı'nın doğayı yaratmasında olduğu gibi, kendi objelerimizi özgürce kurduğumuz yerde, yani matematiksel yapıntılar alanında erişebiliriz. Ne var ki sayılar ve şekiller, somut doğa bilgisi edinme konusunda bize asla bir zemin sağlayamayacak olan soyutlamalardan ibarettirler. Üstelik sayılar ve şekiller, Vico'nun biliminin ana konusu olan "ulusların (toplumların) doğası" hakkında ne ifade edebilir ki? Acaba bu doğa da fiziksel evren gibi (nedenleri bilmek bakımından) bize kapalı mıdır; yoksa anlama yetimize açık mıdır?

Bu sorunun yanıtlamasında Vico, gerçi Descartes'ın yöntemli kuşkusundan hareket eder ama Descartes'a tamamen ters bir sonuca varır. Ona göre "kuşkunun muazzam okyanusu" ortasında "biricik ve küçücük bir

ada" vardır ki bu ada "toplumsal-sivil dünya"dır; biz ayaklarımızı ancak bu ada üstünde sağlamca yere basabiliriz.[8]

Böylece *Yeni Bilim*'de doğruluğun bilgisi için tek sağlam kalkış noktası, *verum* ile *factum*'un, *doğru* ile *olgu*nun birbirlerine geçtiği "toplumsal-sivil dünya"nın bizzat kendisi olur. Karanlıkta kalmış başlangıç dönemleri de içinde olmak üzere, tarih hakkında yine de kesin ve doğru şeyler bilebiliriz. Çünkü: "Gözlerimizi oldukça uzakta kalmış eski çağlara çevirdiğimizde gözlerimizin önünü örten bulutlarla kaplı bu karanlıkta, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde, şu doğruluğun sonsuz ışığı parıldar: *Bu toplumsal-sivil dünya tamamen insanlar tarafından yapılmıştır*. Bu yüzden biz dünyanın ilkelerini, *kendi özgül insani tinimizin* yönelimleri içinde bulabiliriz ve bulmak zorundayız."[9]

Ne var ki bu ilkeler doğrudan verilmiş şeyler değildir; ancak kurgusal yorumlar aracılığıyla bulunup ortaya çıkartılabilirler. Vico, bu ilkeleri yirmi beş yıl boyunca yorulmadan düşündüğünü belirtir ve bunu, modern entelektüalizmin (Descartesçı bilim anlayışının) önyargılarını kırmak ve modern uygarlığın henüz ilgilenmediği bir şey olarak, Homeros ve Homeros öncesi insanlığı, bu insanlığın kendi yasaları, görenekleri, dilleri ve dinleri içinde, kısacası onların sahip bulunduğu *tinin yorumu*yla yeniden gün ışığına çıkarmak istediğini söyler. Tarihi, yine kendimizden, insan tininin yönelimlerinden yola çıkarak araştırma olanağı üstüne düşünen bir kimse şaşkınlıkla şunu görür ki, filozoflar şimdiye kadar tüm çabalarını hep doğal dünyanın bilimine erişmeye yöneltmişlerdir; oysa Vico için doğal dünyayı Tanrı yarattığından, bu dünya olsa olsa ancak onun tarafından tam olarak bilinebilir; buna karşılık bilim, tanıyabileceğimiz bir dünya olmasına rağmen, "toplumların dünyası"nı hep ihmal edegelmiştir; oysa bu dünyayı doğal dünyadan da iyi tanıyabiliriz; çünkü onu yapan bizleriz.[10] Bu yüzden Yeni Bilim bir felsefedir ve aynı zamanda bir insanlık tarihidir ve bu belirtilenlere göre "mümkün"dür; çünkü insanların ve toplumların doğası, "kendi içinde" insani ve tarihsel bir doğadır; bu doğa tümüyle bir fiziksel ne'lik (mahiyet) taşımaz; tersine, insanın "natura"sı, doğal olduğu kadar, tanrısal kayranın öngördüğü bir gelişimin "tarihsel yasa"sı ile bir *nascendo*'dur.[11] Şöyle der: "Bu yüzden bizim bilimimiz, *sonsuz ideal bir*

tarihi, zaman içinde akıp gitmiş olan tüm halkların tarihini, onların yükselme, ilerleme, durgunluk, düşüş ve çöküşleriyle birlikte betimlemeye çalışır. Evet, şunu söylemeliyiz ki, bu sonsuz ideal tarihi anlatan bir bilimi düşünen kimse, bu sonsuz tarihi, zorunlu olarak onu öyle yapan ve yapmış olması gereken bir temel ilkeye göre anlatacaktır. İşte, bizim ilk kuşku götürmez ilkemiz, tarihsel dünyanın tamamen yine biz insanlar tarafından yapılmış olduğu ve böyle olduğu için de bu dünyanın yine bizim kendi tinimizin modifikasyonları içinde oluştuğudur. Bundan daha büyük bir kesinlik de yoktur. Bu bilim de bu yüzden, tıpkı nicelikler dünyasını kendi ilkelerine uygun olarak kuran ve sonra bu dünyayı bu ilkelere göre araştıran, yani kendi dünyasını kendisi yaratan geometri gibi çalışır; ama bizim bilimimiz gerçeğe daha yakındır; çünkü insani yönelimlerin bağlı olduğu yasalar, nokta, çizgi, düzlem ve şekillerden daha fazla gerçeklik taşırlar; ve işte bu, bir kez daha tanrısallığın kanıtını sağlayan bir göstergedir ve sen, ey okuyucu, bu noktada tanrısal birlikteliği tanımak zorundasın; çünkü Tanrı'da bilgi ve eylem aynı şeydir."[12]

Vico, tarihin anlaşılmasında doğru (*verum*) ile olgunun (*factum*) tamamen birbirlerine geçmiş halde *birlikte* olduklarını söylemekle, kendini Descartes'ın kalkış noktasından kurtarmış olur. Böyle olunca felsefi doğruluğa, ona göre, her zaman dillerin, göreneklerin, yasaların ve kurumların insani dünyasında bize açılmış "filolojik" bir kesinlik olarak ulaşılabilir. Vico geometrik kesinliği örnek alan kartezyen doğruluk idealini tarih düzlemine taşımak istemez; ama öbür yandan Descartes'ın tarih alanında bilimsel doğruluğun ancak olasılıklarla sınırlı kalacağı görüşünü benimsemekten de özellikle kaçınır. Onun özel çabasında "yeni" olan şey de burada ortaya çıkar. O, teorik doğruluk ile insani-pratik alanın bilgisinin olasılığı arasında yapılmış kartezyen ayrımı, *doğru* ile *olgu* arasındaki diyalektikle aşmak ister; tıpkı daha sonra Hegel'in de yapacağı gibi. Bu nedenle o, "filoloji"yi, yani Descartes'ın açık bir küçümseyiş içinde ele aldığı bu etkinliği, tarihsel olaylar hakkında diller aracılığıyla haber almamızı sağlayan bu bilimi, bir "felsefi bilim" düzeyine yükseltir.[13] Böylece, Hegel'den bu yana verilmiş olan adla "tin felsefesi"nin modern doğa bilimlerine göre önceliğini vurgulamış olur ve modern doğa biliminin önceliğini savunan kartezyen düşünceyi eleştirir.

Fiziksel doğa, gerçekliğin öbür yarısıdır ve Vico için, hiç kuşku yoktur ki, tinsel doğaya göre ikincildir. Filozoflar şimdiye kadar duruma tersinden bakarak, tanrısal kayrayı da “doğal nesnelerin düzeni” içinde arayıp durmuşlardır. Oysa “doğru felsefe”, tanrısal kayrayı insanın tin dünyasında da görmelidir; onu insani dünyada da gösterebilmelidir. Şöyle der: “Filozoflar şimdiye kadar kayrayı sadece doğa düzeniyle ilişki içinde gözlemekte, onun ancak bir yanını gösterebildiler. .... Onlar kayranın insanın tarihsel özünü doğa dışında anlamlı bir şey olarak oluşturan yanını görmeyi ihmal etmişlerdir.”[14]

Görüldüğü gibi Vico’da tanrısal kayra, insanın tarihsel özünü de oluşturan şeydir. Bu nedenle, onun yapıtına bütün olarak bakıldığında, doğru-olgu, *verum-factum* özdeşliği ilkesi yanlış anlaşılabilir.[15] Çünkü o, insanın tarihsel dünyasının yine kendi yaratıcılığının ürünü olduğunu söylemişti. Oysa Vico, *Yeni Bilim*’in hem ilk hem de ikinci baskısında, tarihe yön veren kök-nedenlerin yine bizim tinimiz aracılığıyla yeniden keşfine ve tümüyle insani geçmişe yönelen kendi çabasının, “insani tinin bir felsefesi” içinde, bu kök-nedenlerin “sonsuz tanrısal kayra” olarak gösterilmesine yönelik olduğunu belirtir.

Yeni Bilim’in ilk kitabının son bölümü, buradan hareketle *Yeni Bilim*’in tüm ilkelerinin bütünleyicisi olarak tanrısal kayrayı gösterir. Ama öbür yandan çok açıktır ki tanrısal kayra, tarihe yönünü ve düzenini veren doğaüstü ilke olduğu kadar tarihsel olayların meydana gelme tarzından başka bir şey de değildir. İlke ile ilkenin yönlendirdiği olaylar türdeştir, hatta aynıdır; Hegel’de “aklın kendisini tarihte açması”nda olduğu gibi, Vico’ya göre tanrıtanımazlık üstüne kurulu hiçbir tarihsel dünya yoktur.[16] Tüm uygarlıklar, yasalar ve gelenekler, ritüeller herhangi bir biçimde dinseldirler.[17] Bu din ister doğru, ister yanlış olsun; ister Hıristiyanlık, ister bir pagan dini olsun. Ona göre, “Tüm toplumsal yaşamın herhangi bir tanrısallık kültüyle başladığı düşünülebilir.” Bu yüzden Polybios’un, başlangıçta filozoflar olsaydı dine ihtiyaç kalmayacağı şeklindeki sözleri yanılgı içerir; çünkü bir toplu yaşama biçimi olmaksızın filozof da ortaya çıkamazdı; bir din olmasaydı felsefe de olmazdı. İlkel insan doğanın gücü karşısında kendisini ne kadar aciz hissetmişse, kendisini kurtaracak bir doğaüstü güce o kadar sarılmıştır; insanlara ve doğaya egemen olan bu şey

ise Tanrı'dır, insanın Tanrı'yı ilk deneyimlemesi korku yoluyla olmuştur.[18] Tüm tanrıların en önemli özniteliği ise her zaman, önceden görme gücüne sahip olmalarıdır. *Divinitas* (kutsallık) Vico'ya göre etimolojik olarak *divinatio*'dan, yani önceden görme sanatından, kâhinlikten gelmektedir ve sözcük her zaman, tanrısal gücün insanlar için öngördüğü şeyi dile getirmiştir. Tanrısal iradeden haber alınması sanatı olarak kâhinlik ve benzeri tarzlar, insanların toplumsal ve siyasal eylemleriyle bağlantılı bir biçimde, tüm ilkel dinlerin en eski ve en anlamlı göstergesidir. İnsan kendisini bir tiranın buyruğu altına kendi korkak bencilliğinden dolayı atar; burada sadece kendi yararını (güvencesini) gözetir. İşte, Vico için tüm tarihsel ve toplumsal yaşam, insanların doğaya ve kendilerine egemen bir Tanrı'yı gözeterek yaptıkları düzenlemelerle doludur. Her insan kendi bencilliğinin doyumu peşindedir ve Vico'ya göre tutkulardan, vahşetten, tamah ve kinden bir "toplumsal doğal hukuğa" geçişi sağlayan şey, ilkel insanın önce korku yoluyla tanımış olduğu Tanrı'nın bir yasasıdır, tanrısal kayradır. Tanrısal kayra insanların tutkularını kullanır ve tüm insanlığı kasıp kavuran bu tutkuları bir "sivil mutluluğa" doğru yönlendirir. Çünkü Vico'ya göre, "Bu tutkular kendi doğal akışlarını izleselerdi, toplumda hiçbir şey dengeye gelmez ve toplum devam edemezdi."[19] Yüzyıl sonra Hegel buna "aklın hilesi" diyecektir.

Doğaüstü çıkışlı olmakla birlikte, tanrısal kayra öylesine "doğal" ve öylesine "yalın" bir tarzdadır ki,[20] Vico'ya göre aslında tarihsel gelişmenin sivil yasalarından başka bir şey değildir. Tanrısal kayra tüm düzenlemelerini insanların doğal alışkanlıklarının yalın yolu üstüne kurar.[21] Öyle ki *Yeni Bilim*, kayranın kanıtının ve işaretinin bizzat *tarihsel* olgunun kendisinden başka bir şey olmadığını kabul eder. Zaten böyle olmasaydı, *Yeni Bilim*, tanrısal kayrayı ve tarihsel olguyu akılsal yoldan kavrayamazdı.[22]

Bu saptamalar ışığında Vico'nun kayra kavramını eleştirenler, haklı olarak, Vico'da kayranın son derece doğal, dünyasal ve tarihsel olduğunu, "kayranın sanki ortalıkta hiç görünmediği"ni belirtirler.[23] Vico'da kayra dünyanın üstünde değildir ve hiçbir mucizevi özellik taşımaz. Bu yüzden onun kayra kavramı Augustinus'tan Bossuet'ya kadarki kayra inancına tamamen terstir.

Öyle ki kayra Vico'da bir toplumsal düzen şemasına indirgenir; onun en önemli içeriği, tarih sürecinin evrensel ve kalıcı düzeni olmaktan başka bir şey değildir. Tanrı, tarihin doğal akışına, bu akışın kendisinden başka bir şey olmayan kayrasıyla etkide bulunur. İnsanın toplumsal tarihine yön veren bu tarihsel kayranın doğal dilinden anlayan kimse için tüm tarih, başından son sayfasına kadar, harika bir planın hüküm sürdüğü açık bir kitaptır. Acaba Vico, bu kitapta hangi planı bulmuştu?

Tarihte İleriye ve Geriye Akış

Vico, yapıtında üç çağ ayırır:

"1. *Tanrılar çağı*: Burada pagan insanlık tanrısal bir egemenlik tasarımı altında yaşar ve tüm girişimlerinde fala ve kehanete başvurur.

2. *Kahramanlar çağı*: Aristokratik yasaların hüküm sürdüğü çağ.

3. *İnsanlık çağı*: İnsanların doğadan eşitliğine inanılan özgür cumhuriyetlerin ve monarşilerin çağı."[24]

Tanrılar çağı teokratik, kahramanlar çağı mitolojik, insanlık çağı ise rasyoneldir. İlk iki çağ "poetik" çağlardır; bu çağlarda insanların akıllarından çok hayal güçleri egemendir; üçüncüsü ise bir akıl çağıdır. Bu ayrıma uygun olarak Vico üç dil ve yazı türü (kutsal, simgesel ve dünyasal), üç tip doğal hukuk, üç tip siyasal topluluk vb. ayırır. Tüm çağlar tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler. İnsanlığın bu kurallı ve tipsel akışı, anarşiden düzene, ilkel ve kahramanca göreneklerden akılcılaştırılmış ve sivilleştirilmiş göreneklere geçildiği sürece, *ilerleyen* bir süreçtir. Ne var ki sürekli sivilleşme anlamında "sürekli ilerleme" diye bir şey de yoktur. Aslında tarihin gerçek *telos*'u düşüş ve batıştır. İlerleyen bir süreçten, *corso*'dan bir geriye dönüşe, *ricorso*'ya geçilir ve yine bir barbarlık ortaya çıkar; ama bu barbarlık da yeniden bir yükselişe geçer. Böyle bir *ricorso*'ya Roma'nın çöküşü örnektir ve bu *ricorso*'dan, yani ortaçağ başlarının barbar dönemlerinden yeniden bir *corso*'ya geçilmiştir. Vico, kendi çağını böylece bir *corso* olarak görür. Ama bu *corso*'dan sonunda bir *ricorso*'ya geçilip geçilmeyeceği sorusu Vico'da yanıtsız kalır. Kuşkusuz, onun geçmişte olup

biten her şeyin benzer tarzda gelecekte de tekrarlanacağı hakkındaki temel önermesinden hareket edildiğinde, kendi çağının da tarihsel gelişimin “sonsuz şeması” içinde bir *ricorso*’ya doğru gittiği sonucu çıkarılabilir.[25] Croce, Vico’nun (Aydınlanmacı) *ilerleme* kavramına sahip olmadığını söylerken haklıdır.[26] Bu yüzden, ileriye olduğu gibi geriye de giden ve bu haliyle doğal süreçlerin döngüselliğine sahipmiş gibi görünen böyle bir tarih süreci ise, kuşkusuz, “ilerleyen bir çizgisel gelişme” anlamında hiçbir *telos* içermez.[27] Vico’nun bu konuda ancak kitabının sonlarına doğru “tarihte bir erek olup olmadığı” konusuna dolaylı olarak geldiğini görüyoruz. O, Avrupa, Rusya ve Asya’nın kendi çağındaki durumuna yöneltti̇ği bir toplu bakış içinde, kendi çağında hümanitenin tüm uluslarda genişliğine yaygınlaştığını belirtir. Hıristiyan monarşilerin bazı barbar ulusları egemenlikleri altına almaları halinde hümanitenin tüm dünya uluslarına yayılabileceğini söyler.[28] Ama Hıristiyan *mondo civile*’nin tüm tarihe egemen olması üzerine ileri sürülmüş olan bu görüşe bakıp da yapıtın ana konusunun böyle bir görüşü temellendirmeye çalışmak olduğu, hiç söylenemez. Tersine, Vico tarihte hiçbir zaman bir bütünlük ve yetkinliğe ulaşılamayacağına inanır; çünkü tarihe geriye dönüşler egemendir. Tarihsel süreç bu bakımdan doğal sürece yakındır. Şöyle der: “İnsanlar önce zorunluluğu tanırlar; daha sonra yararlıyı, hoşu, kendilerine uygun olanı ve giderek de lüksü öğrenirler; en sonunda baştan çıkarlar ve kendi tözlerini tüketip giderler.”[29]

Bazen tanrısal kayra bir halkın kendi güçleri içinde bir kurtuluş çaresi bulur; örneğin Augustus gibi biri çıkıp çöküşü önleyebilir; ya da bir ulus artık kendi kendisini yönetemez hale gelmişse, bir başka ulusun işgali altında yaşamaya geçer ve çöküşünü geciktirebilir. Ama genelinde çöküş kaçınılmazdır ve tanrısal kayra felaket ânında son kurtuluş çaresi olarak çöküşten başka bir şey değildir.[30] Böylece ilkel barbarlığın masumiyetine ve dinsel korku çağına dönülmüş olur; bir başka *corso*’ya başlamak üzere.

Ama bu geriye dönüş, *ricorso*, doğal-kozmik bir döngü de sayılmaz; tersine, burada tarihin Tanrı’nın takdirine göre kararlaştırılmış yapısını

görmek gerekir. *Corso* da tam bir ilerleme hedefi taşımadığından, o da aynı merci (*Instanz*), yani Tanrı taraftından kararlaştırılmıştır.[31]

Yeni Bilim'in 1112 paragraftan oluşan dev yapısına bakıldığı da buradaki tarih teolojisi ile Augustinusçu teoloji arasında hiçbir tözsel bağıntı bulunamaz. Öyle ki Vico'nun tarihe bakış tarzı Hıristiyanca değildir; antik bir bakış tarzıdır. Vico da Grekler gibi ilk nedenler ve temel yapılarla ilgilenir; ama artık, Grekler gibi doğal dünyada değil de bu kez tarih dünyasında. Onda "gelecekte gerçekleşecek bir umut ve inanç" yoktur. Kısacası, tarih tekerrür eder. *Corso*'dan *ricorso*'ya gidip gelen bu döngüsel akış, ne var ki Augustinus'un onda bulduğu gibi, hiç de "umutsuzluk" ifade etmez. Tersine, bu döngüsel akış, tarihsel gelişmenin doğal ve akılsal biçimidir. Örneğin Polybios'un döngü öğretisiyle karşılaştırıldığında, Vico'nun *ricorso*'su yarı Hıristiyancadır. Hatta çembersel döngü, insanlığın "kurtuluş"u ve "eğitim"i açısından onun tarihsel doğasına ait bir şey olarak görülmelidir.[32] Üstelik bu döngü, insanları "bozulmaktan kurtarır". Çünkü çöküş daima, aşırı uygarlaşmayla birlikte gelen bir bozulmayı izler. Barbarlığa dönüş, insanları aşırı uygarlaşma aşamasında kendi kendilerini yok etmekten kurtarır.

Böylece Vico'nun temel düşüncesi, ne bir yetkinliğe doğru ilerleyen bir *tarihsel ilerleme* ne de tam anlamıyla Greklerinkine benzer bir *kozmik döngü*dür. Tersine, tarih *corso*'dan *ricorso*'ya doğru *doğal-tarihsel* bir akıştır. Yeniden barbarlığa dönüş de kuşkusuz, yeryüzündeki insanların tarihinin ortadan kalkması da değildir. Hatta çöküş, aşırı uygarlaşmanın ortaya çıkardığı "refleksiyon barbarlığı"ndan insanlığı kurtaran bir çaredir de.

Vico'nun bakış açısı hiç kuşkusuz teolojiktir; ama onda "teolojik" olan şey, öbür yandan sadece "doğal-tarihsel" bir şeydir. Böyle olduğu içindir ki, tarihin bir tarihöncesi başlangıcı olsa da bir "son"u yoktur. Vico, tarih felsefesi ile tarih teolojisi arasındaki sınır üstündedir. Bu yüzden tutucu İtalyan Katolikleri *Yeni Bilim*'e saldırırlar; çünkü onlara göre bu yapıtta tanrısal kayra bir doğa yasasına indirgenmiştir. Kiliseye karşı olan İtalyan sosyalistleri ise devrim hazırlıkları içinde *Yeni Bilim*'e sarıldılar ve onda pek çok görüşlerinin dayanaklarını buldular. Aslında Vico da yapıtının *İncil*'deki tarih yorumunun bir eleştirisini içerdiğinin farkındaydı ve onun

eleştirisi, *İncil*'e daha sonra yöneltilen modern eleştirilerden hiç de daha az köktenci değildi.[33]

[1] Alıntılar şu baskıdan yapılmıştır *La Scienza nuova seconda*, Almancaya Çeviren F. Nicolini, Laterza, Bari, 1942. Vico'nun temel düşünceleri üstüne en iyi çalışma olarak bkz. Benedetto Croce, *Die Philosophie Giambattista Vico's*, Almancaya Çeviren Erich Auerbach-T. Lücke, Mohr, Tübingen, 1927.

[2] Marx, *Yeni Bilim*'i biliyor ve bu kitabı Wolf'un Homeros kuramının, Niebuhr'un Roma Tarihi'nin çekirdeği sayıyor ve onda karşılaştırmalı filolojinin temellendirilmesini görüyordu. Bkz. Mikhail Lifshitz, "Über Vico und Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley-VCH Verlag, Weinheim, Viyana, Mart 1948.

[3] Benedetto Croce, *Die Philosophie Giambattista Vico's,* s. 372.

[4] Giambattista Vico, *Nuova Scienza,* A 420.

[5] a.g.e., A 160.

[6] Bkz. Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*, Brentano's, New York, 1944.

[7] Vico'nun bilgi kuramı üzerine bu yazı ile birlikte Croce'nin yapıtının 1. ve 2. bölümlerine bakınız.

[8] Giambattista Vico, a.g.e., A 40.

[9] a.g.e., A 125. Ayrıca bkz. Erich Auerbach, "Sprachliche Beitraege zur Erklaerung der Scienza nuova von Giambattista Vico", *Archivum Romanum*, XX, Verlag Meyer, Viyana, 1927, s. 173 ve devamı.

[10] Giambattista Vico, a.g.e., A 125.

[11] a.g.e., A 137 ve A 81. Ayrıca bkz. Erich Auerbach, "Sprachliche Beitraege zur Erklaerung der Scienza nuova von Giambattista Vico", s. 177 ve devamı.

[12] Giambattista Vico, a.g.e., A 138.

[13] a.g.e., A 78 ve A 140.

[14] a.g.e., A 44.

[15] Benedotto Croce, a.g.e., s. 97.

[16] Giambattista Vico, a.g.e., A 426.

[17] Bu ritüeller arasında defin (ölü gömme) usulen en önemli "insani" uygulamalar arasındadır. Öyle ki Vico'nun etimolojisine göre hümanite, *humando*'dan, yani "defnetmek"ten gelir.

[18] Giambattista Vico, a.g.e., A 132, A 158.

[19] a.g.e., A 132.

[20] a.g.e., A 265.

[21] a.g.e., A 135.

[22] a.g.e., A 138.

[23] Richard Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Berlin, 1929, Bölüm 7.

[24] Giambattista Vico, a.g.e., A 64.

[25] a.g.e., A 164.

[26] a.g.e., s. 131 ve s. 1221

[27] Mikhail Lifshitz'e göre (bkz. 2 numaralı dipnot), Marx'ın sosyalist devrim süreci içinde insanlığın "sosyal organizmanın kendi doğal nabzının atacağı" bir döneme geçeceği düşüncesi Vico'dan alınmadır.

[28] Giambattista Vico, a.g.e., A 416.

[29] a.g.e., A 101 ve A 102.

[30] a.g.e., A 416.

[31] a.g.e., A 139.

[32] a.g.e., A 41 ve A 8.

[33] Baldassare Labanca, *Giambattista Vico eritici cattolici*, Pierro, Napoli, 1898, s. 282.

İnsanlık Tarihi Felsefesi Üstüne Düşünceler*

Johann Gottfried Herder

15. Kitap
I. Hümanite İnsan Doğasının Amacıdır ve Tanrı Bu Amaçla, Soyumuzun Kaderini Kendi Ellerimize Vermiştir

Edilgin olmayan ve yönlendirilme taşımayan bir şeyin amacı kendi içinde bulunmak zorundadır. Bizler, mıknatıs çubuğunun hep kuzeye yönelmesinde olduğu gibi, bizim dışımızda bulunan ve sınırsız ve boşuna bir çabayla erişmeye gayret etsek de asla ulaşamayacağımız bir tam-belirlenmişlik noktasına doğru yönlendirilmiş olarak yaratılmış olsaydık; kendimizi sadece kör makineler olarak görmekle kalmaz; hatta daha çok, bu durumu soyumuza kötülük etmekten hoşlanan tanrılık-dışı bir varlığa bağlayarak, bizi Tantalos’un kaderine benzer böyle bir kadere mahkûm eden bu varlığa esef edebilirdik. Bu varlığı haklı çıkarmak için, bir hedefe asla ulaşmayan bu boş çabalarla yine de herhangi bir iyiye doğru yönlendirildiğimiz ve işte zaten bu yöneliş içinde doğamızın sonsuz bir hareket içinde bulunmakta olduğunu söylemek isteseydik; bu varlık, yine de daima yetkinlikten uzak, zalim bir varlık olurdu; çünkü kendimizin olmayan bir amaca yönelik harekette hiçbir İyi yoktur; bu yüzden böyle bir zalim varlık olsaydı, bizi böyle karabasan içine atan bu varlığa karşı şaşkın ve öfkeli kalırdık ve bu varlığın bizi hayasızca aldattığını düşünürdük. Ne mutlu ki, nesnelerin doğasından öğrendiğimiz şey böyle bir çılgınlık olmuyor. Örneğin kendi içkin yasalarına göre tanıdığımız insanlığa baktığımızda, görüyoruz ki, insanda, hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amaç yoktur; çünkü biz melekleri ya da tanrıları düşündüğümüz sırada bile onları ancak idealize edilmiş yüksek insanlar olarak tasarlarız.

Bu bize açılmış olan amaca baktığımızda, doğamızın bu amaca göre organize olduğunu görürüz: Bizim duygu ve yeteneklerimiz, bizim aklımız ve özgürlüğümüz, bizim zayıf veya dayanıklı sağlığımız, bizim sanatımız ve dinimiz bu amaç doğrultusunda bize verilmiştir. Öyle ki tüm (toplumsal) durum ve toplumlarda insan, bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir; onun burada kendisi için istediği ve düşünüp kurabildiği şey, hümaniteden başka bir şey olamaz. Hümaniteyi ise soydaşlarımızın ve atalarımızın doğadakinden farklı düzenlemeleri yapar;

örneğin çocukluğumuz uzun sürer ve ancak eğitim yardımıyla bir tür hümanitenin öğretilmesini gerektiren düzenlemelere başvurulur. Bu tür düzenlemeler dünyanın her yanında, insanın tüm yaşama tarzlarına yön verirler, toplumun tüm kesitlerini yönlendirirler. Avcı ya da balıkçı, çoban ya da çiftçi veya kentli olsun; insan her durumda yiyecek maddelerini ayırt etmeyi, kendisi ve yakınları için konutlar yapmayı öğrenir; (kadın ve erkek) her iki cinse uygun giysileri, beğenisini de katarak yapmayı ve evinin içini düzenlemeyi öğrenir. İnsan, çeşitli yasalar ve herkesin amaçlarına sahip çıkmasını istediği yönetim biçimleri bulmuştur; öyle ki böyle bir yönetim biçiminde herkes başkalarının hakkına el atmaya yeltenmeksizin kendi yeteneklerini sınayabilmiş, daha güzel, daha özgür bir yaşama türüne talip olabilmiştir. Tüm bunlar (insanın doğa üstündeki) egemenliğini pekiştirmiş ve iş, zanaat, ticaret yoluyla çok sayıda insan arasındaki ilişkileri kolaylaştırmıştır; düzeni bozanlara karşı cezalar, seçkin insanlar için ödüller türünden, toplumsal ve ailesel yaşamda çeşitli durumlar için binlerce toplumsal gereç bulunmuş; tüm bunlar giderek bir din içinde düzenlenmişlerdir. Yine bunun yanı sıra, son olarak, savaşlar yapılıp antlaşmalar imzalanmış ve buradan bir savaş hukuku ve bir uluslar hukuku tarzı oluşmuş; ayrıca, sayısız dostluk ve ticaret ittifaklarına geçilmiş, böylece de insan kendi anayurdunun sınırları dışına da dikkatini çevirmiş ve başka ulusları da değerlendirebilmiştir. Kısacası, tarihte bir İyi’nin vuku bulduğu ne varsa hümanite adına olmuştur; (buna karşılık) tarihte budalaca, baskıcı, tiksinti verici ne olup bitmişse, hümaniteye karşı olmuştur. Buna göre insan, kendisini, dünya üstünde sahip bulunduğu konumlar toplamında kaynağını bulmayan hiçbir yabancı amaç altında düşünemez. Kendisine Tanrı’nın verdiği zayıf ya da güçlü, düşkün ya da soylu bir doğayla bizzat bu konum içinde yaşar. Bu yüzden biz, bir nesnenin ne olduğunu ve nasıl etkide bulunduğunu nasıl ki ancak o nesnenin genel doğası içinde tanıyorsak; insan soyunun yeryüzündeki amacı da bize ancak bu soyun genel doğasına ve tarihine bakıldığında en açık biçimde verilmiştir.

Şimdiye kadar ele aldığımız konulara yeniden şöyle bir baktığımızda, Çin’den Roma’ya kadar, ulusların tüm yönelişlerinin, yasalardaki çokçeşitliliğin, ancak ve sadece, bunların her birinin savaş ve barışlarla, bu demektir ki yine ancak ve sadece bu ulusların kendi felaket ve hataları içinde bulunup ortaya çıktıklarını görürüz. Bunu görmüş olmamızsa bu

konudaki temel doğa yasasını açıkça tanımamızı sağlar: *İnsan kendisini yapar; kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar.* Örneğin her ulus, ülkesini güçlü kılmaya çabalamış ve elinden geldiği kadar kendisi için daha iyi bildiği şeye yönelmiştir. Mesleklerden devlete, kölelikten, giysilerden evlere, eğlencelerden şakalara, bilimden sanata kadar yeryüzünün orasında burasında karşılaşılan her (insani) şey, birey ya da toplumca hep daha iyisinin yapılabileceğine inanılan şeyler olmuşlardır. Örneğin, her yerde, insanlığın bir tür humanite kurmak üzere bir hukuka sahip olduğu ve bir hukuka başvurduğunu görüyoruz ki; gerçekten de hümanite ancak böyle bir hukuk oluşturulduktan sonra tanınabilir olan bir şeydir. İnsanlık oluşturduğu şeyler konusunda yanılmışsa, ancak yine kendi yanılgılarının sonuçlarını izler ve kendi hatasının kefaretini üstlenir. Tanrı burada hiçbir zaman onun elinden tutmaz; o, insanlığa ancak, hümaniteyi yapan şeyleri, yani zaman içinde ve yeryüzünde kullanılması gereken güçleri vermekle yetinmiştir. Tanrı, insanlığa hatalarını gidermesi için bir mucize göstererek yardım etmez; tersine, bu hataların etkisini sürdürmesine izin verir; insanlar kendi hatalarını kendileri daha iyi öğrensinler diye.

İnsan soyunun tüm yapıp ettiklerine bakıldığında bu doğa yasası ne kadar da yalın, ne kadar da tanrısal; bir soyun yapıp ettiklerini anlamak için ne kadar da uygun ve verimlidir! İnsanlık ne ise o olan ve ne olabilecekse o olabilen bir şeyse; kendinden etkide bulunan bir doğa olmak ve hiçbir doğadışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini kurmak zorundadır. Tüm cansız maddeler, içgüdünün yönlendirdiği tüm canlı türleri, Yaratılıştan beri, yaratıldıkları gibi davranırlar, oysa Tanrı, insanı sanki yeryüzünün Tanrısı kılmıştır; çünkü o, kendi içinde kendi etkinliğiyle bir ilke koyar ve böyle bir ilkeyi, kendi doğasının iç ve dış ihtiyaçlarını gözeterek daha baştan yürürlüğe sokar. İnsan, aklını kullanırken, yanılgıya ve hataya düşme kapısı, kuşkusuz ki kendisine hep açıktır; ama bizzat bu yanılgı ve hatalarla, aklını daha iyi kullanma yolunu da kendisine açar. Daima taze bir güçle, sonradan gidermek üzere hatasını ne kadar çabuk anlarsa, o kadar ileriye gidebilir, o kadar kendi hümanitesini kurar ve bunu kurmak zorundadır; yoksa yüzyıllar boyu kendi hatalarının ağırlığı altında inleyip durur.

O halde şunu görmekteyiz ki, doğa bu yasayı koymakla, soyumuzun, yerleştirilmiş bulunduğu konumdan çok daha geniş bir konuma yayılmasını arzulamıştır; bunun için insanı, yeryüzünde insan soyunun kendi kendisini örgütleyebileceği biçimde çokyönlü olarak donatmıştır. Doğa ilkel insanı maymunun yanına yerleştirmiş ve her çağda tüm insan topluluklarını ilkel akıldan yola çıkıp beyinlerini geliştirerek kendi insani düzenlerini oluşturuncaya kadar hep bu büyük hümanite sorununu çözmeye terk etmiştir. Öyle ki, güdü ve (doğal) ihtiyaçların yönlendirdiği zorunlu davranışlar yeryüzündeki hiçbir ulusu, kendi insanlık durumunu oluşturma ve kendi halkına en uygun (toplumsal) iklimi bulma yolundan alıkoymamıştır. Tüm iyi düzenlenmiş ve güzel şeyler nasıl ki ancak iki uç arasındaki orta yerde bulunurlarsa, aklın ve hümanitenin en güzel biçimi de bu ölçülü orta çizgide (aklın ve zorunluluğun orta çizgisinde) yerini bulmak zorundadır. Ve insanlık bu orta çizgiyi, bu genel uygunluğu yapan doğa yasasına dayanarak sık sık bulmuştur. Çünkü örneğin hemen tüm Asyalı ulusların iyi düzenlemeler bakımından çok gerilerde kaldıkları ve onların katılaşmış kendi toplumsal yaşayış biçimlerini değiştirilmez ve kutsal saydıkları için bir durağanlık içine düştükleri gibi bir iddia hiç de kolayca ileri sürülemez; çünkü onların birer bozkırdan ibaret ülkelerinin amansız özellikleri, onları sıradağlarla çevrili bir doğa ortasında yaşamaya iten bahtsızlıkları anımsandığında onları mazur görmek zorunda bile kalırız. Yer ve zaman açısından bakıldığında, insanlık tarihinde hümanitenin kuruluşu bakımından ilk ve övgüye değer hamlenin Akdeniz kıyılarındaki ulusların büyük hareketliliği içinde ortaya çıktığı görülür. Bu hamleler, eski yönetim biçimlerine ve geleneklere sinmiş olan despotik boyunduruğu temelinden sarsmış ve böylece insanlığın kaderine egemen olan şu büyük, iyi yasa, bu uluslarda kanıtını bulmuştur: *Bir ulus ya da bir insan topluluğu kendi malı olan bir İyi'yi inanarak ister ve tüm gücüyle, doğanın kendisinden talep ettiği üzere, kendi malı olan bu İyi'yi yaşamına geçirmeye çalışır; onu buna yönelten ne despotlar ne de geleneklerdir; tersine o bu yönelişe, kendisi için en iyi bildiği hümanite biçimini kendisine amaç kılarak geçer.*

Bu tanrısal doğa yasasının ilkesi, sadece dünya üzerine yayılmış olan soyumuzun konumuyla olağanüstü güzellikte bağdaşır olmakla kalmaz; bu konumda her zaman meydana gelen değişmelere de uygundur. Buna göre insanlık her zaman, insanların kendilerinin yapabildikleri, kendi istek ve

güçleriyle oluşturdukları şey olmuştur. İçinde bulunduğu durumdan hoşnut göründüğü, örneğin zamanın büyük devletinde bu durumu daha da iyileştirmek için eldeki gereçleri geliştirip olgunlaştırmayı denemediği sürece insanlık, yüzyıllar boyu yerinde sayar ve olduğundan başka bir şeye dönüşmeden öylece kalır. Tanrı'nın ona kullansın diye verdiği silahları, yani aklını, gücünü ve harekete geçmek için uygun bir rüzgâr bekleyen tüm öbür olanaklarını kullanmaya geçtiği oranda sanatsal bir yüksekliğe çıkmış, kendisini cesurca yapmaya koyulmuş olur. Bunu denemediği sürece insanlık, kendi mutsuzluğunu bile en az oranda hissedebildiği bir durağanlık içinde bulunuyor demektir; çünkü herhangi bir canlı haksızlık duygusu, ancak akıl ve güç eşliğinde ortaya çıkar ve işte böyle bir duygu, yine akıl eşliğinde, mutsuzluktan kurtarıcı bir güç haline gelmelidir. Çünkü örneğin despotun üstün gücü, istenmese de uzun sürmüş bir boyun eğmişliğe dayanır; boyun eğenlerin safdil, uysal zayıflığı, giderek tevekküle dönüşen bir durağanlığı hazırlar ki, bu durağanlığın kendisi, sonradan boyun eğenlerin biricik ve en büyük sığınağı olup çıkar. Çünkü bir şeyi güç kullanarak daha iyi hale getirmektense, tevekküle sığınmak kuşkusuz daha kolaydır; zaten bu yüzdendir ki, birçok ulus, Tanrı'nın kendilerine armağan olarak verdiği aklın bir ürünü olarak hukuka ihtiyaç duymamıştır.

Ama kuşkusuz ki, yeryüzünde henüz olmamış olan bir şey ileride olabilir; çünkü insanın sahip olduğu yetiler zamanaşımına uğramaz, onun sahip olduğu güçlerin kökü kazınamaz. Örneğin Greklerin ve Romalıların, bu kadar zaman önce bu güçleri kendi (uygarlık) çevrelerinde birkaç yüzyıl boyunca nasıl kullanmış olduklarını hayranlıkla görebiliriz; gerçi her ne kadar onların kendi etkinlikleri için kendilerine koydukları amaç her zaman saf bir amaç olmamışsa da bu yine de onların kendi amaçlarına erişme gücüne sahip olduklarını açıkça gösterir. Hümanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında, ulusların tüm tarihi, hümanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişme konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir. Birçok ulu eski ulus, koydukları bir amaca pekâlâ ulaşmıştır; neden bizler de böyle saf, soylu bir amaca ulaşmayalım? Onlar da bizler gibi insanlardı; onların işi, hümaniteye, bizim kendi çağımızın koşullarından, kendi vicdanımızdan, kendimize koyduğumuz ödevlerden bambaşka olan bir konum içinde, kendileri için İyi bildikleri bir amaç olarak erişmek olmuştur. Onların hiçbir

mucize olmaksızın yapabildikleri şeyi biz de yapabiliriz ve yapmalıyız; Tanrı bize ancak, bu amaca, kendi etkinliğimiz, kendi aklımız ve kendi güçlerimizle erişebileceğimizi göstermekle yardım eder. O, yeryüzünü ve akıldan yoksun varlıkları belli bir tarzda yaratırken, insana (özel) bir biçim vermiş ve onunla sanki şöyle konuşmuştur: *Beni örnek al ve yeryüzünün Tanrısı ol! Egemen ol ve yönet! Ortaya koyacağın şey, kendi doğandan kalkarak soylu ve yetkin olarak yaratabildiğin şey olsun; ben bu konuda mucize göstererek senin yanında olmam; çünkü ben senin kaderini yine senin insan ellerine verdim; ama benim tüm kutsal, sonsuz doğa yasalarım sana hizmet etmeye hazırdır.*

Romantizm ve Eleştirel Tarih Biliminin Başlangıçları, Tarihsel İdeler Kuramı: Niebuhr, Ranke, Humboldt*

Ernst Cassirer

Romantizmin tarihsel düşünmeyi olağanüstü bir düzeye yükselttiği ve en önemli entelektüel başarılardan birini oluşturduğu yadsınamaz. Ancak, onun süreç içindeki rolü kolaylıkla belirlenemez ve etkisinin asıl anlamı hakkındaki düşünceler hayli farklıdır. Bugün bile bu görüşler ve değer yargıları keskin bir karşıtlık içindedir. Ortaçağ tarihi ve modern tarih üstüne bir yapıttaki iki makale bu konuda tamamen karşıt sonuçlara varırlar. Below'a[1] ait birinci makale, Romantik tarih yazımının tam bir doğrulaması, bir "haklı çıkarılış"ıdır. 19. yüzyılda başarılmış her şey Romantizme yüklenir ve onun tinsel zaferi olarak görülür. Tarihin, bu temel konumundan ayrıldığı her yerde, materyalizm, sosyolojik bakış açısı ya da Comte etkisi altında Fransa'da gelişen pozitivist tarih yorumu gibi bazı yollara saptırılma tehlikesine maruz kaldığı düşünülür. "Romantizme dönüş!" modern tarih yazımının sloganı olmalıdır. Below bu konumu büyük bir kavrayış gücüyle ve açıklıkla, ama aynı zamanda aşırı bir yanlılıkla savundu. Fueter'in[2] yazdığı diğer makale, Romantizmin nesnel tarihsel bilgi için bir yeterlilik taşıdığını toptan yadsıyan, tümüyle farklı bir betim sunar. Fueter, Romantizmin tarih dünyasına belirli, önyargılı idelerle yaklaştığını ve

bundan dolayı da olayları anlamakta yansız kalmayı hiçbir zaman başaramayacağını ileri sürer. “Ulusal tin” Romantizmi ve organik gelişim kuramları, bilineni hayli aşan bir bilinmeyene duyulan hayranlık. İşte, bu görüşü savunanların hepsi tarihsel dünyanın önemli görünümleri konusunda başlangıçta kördüler. Tarihi belirleyen etkenlerin çeşitliliği ve çokyönlülüğü onlar için hiçbir zaman açık olmadı. Romantizme ait bir kanıtlanmamış varsayımlar ve olgunlaşmamış genelleştirmeler dizisi üstünden keşfedilen, tarih yazımıyla hastalıklı bir yakınlık içinde bulunan ve dogmatik bir şekilde savunulan bu kuram, özellikle tarihle çok az ilgisi olan kişilerce geliştirilmekteydi. Romantik tarihsel-politik doktrin, saflığı bozulmamış formu içinde iyiydi, ama o ölçüde yararsızdı da.

Modern tarihsel düşünmenin gelişimine ilişkin kapsamlı bir kavrayışa sahip olan ve onu bütün belirgin aşamalarında izleyen Below ve Fueter gibi iki araştırmacı arasındaki bu keskin görüş ayrılığını anlamlandırmak için ne yapabiliriz? 19. yüzyılda *Geisteswissenschaften*’in (tin bilimleri) gelişimine bir göz atmakla, Fueter’in görüşünün, tarih yazımının dar alanını terk eder etmez kabul edilmez olduğu derhal ortaya çıkar. Bu bilimlerin aldığı yön, her yerde Romantik idelerin sürekli ve hatta belirgin etkisini görünür kıldı. August Wilhelm Schlegel’in dünya edebiyatı tarihi, Jacob ve Wilhelm Grimm’in Alman dili tarihi ve Savigny’nin hukuk tarihiyle ilgili çalışmaları, hepsi, açıkça bu idelerin izini taşırlar. Belki de Romantizmin en önemli ve kalıcı başarısı burada yatar. Eğer Romantizmin, kendisinden gururlandığı ve özellikle eleştirmenlerce çoğunlukla onun en iyi ve en özsel karakteri olarak düşünülen “mucize”, karmaşa ve gizem duygusundan başka bir duygu uyandırmamış olsaydı, kültürel dünyada kesinlikle bu kadar sürekli olmazdı. Onun hem edebiyat tarihi ve hem de genel entelektüel tarihteki sürekliliği, aynı zamanda bir bilgi araştırması olması ve bu araştırma için yeni bir araç geliştirmesi mümkün olabilirdi: Modern tarihsel eleştiri aracı. Romantizm bu noktada, hor gördüğü Aydınlanma’yla el ele çalıştı. Böylece dolaysız ve sürekli bir yol, bizi 18. yüzyıldan 19. yüzyıla, Bayle ve Voltaire’den Niebuhr ve Ranke’ye götürür. Ve ayrıca, onun kalıcı yararlarını da burada görmeliyiz. Şiirsel parıltı ve görkemin sönmesinden ve “Romantizmin mavi çiçekleri”nin solmasından uzun zaman sonra bile onun başarıları kültür bilimleri alanında canlı kaldı. Romantizmin bildik görünümü bu sonucu garip ve hemen hemen paradoksal bir hale getirir.

Çünkü bilim, aydınlıktan çok karanlık yerleri araştırmış olan ve kendi bilgi açlığının doyumunu böyle yapmakta bulan Romantik dünya görüşünden ne tür bir rönesans ve yeni bir gelişim umabilirdi ki? Ve tarih, mitosu yüceltmiş, olayların kavranmasında masallara ve dinsel görüşe dayanma çabasında olmuş bir ruh durumundan ne bekleyebilirdi? Yine de Romantik dönemin en ince ve gerçekten üretici zekâlarının kendileri, bilim ve mitos arasına kesin bir çizgi çektiler. Bu yüzden, August Wilhelm Schlegel'in, Jacob ve Wilhelm Grimm'in "Eski Alman Şarkıları" üzerine incelemesini okuyan bir kişi, ilk bakışta bu incelemenin Romantizmin bir öncüsünden çıktığı hakkında derin bir kuşku duyacaktır; çünkü bu inceleme bir yandan tarihsel kaynaklar, öte yandan da şiirsel ya da mitsel kaynaklar arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Schlegel, birçok konuda masalı otantik tarihten upuygun bir biçimde ayırmada başarısız oldukları ve ilkini bir değerle kuşattıkları için Grimm Kardeşler'i kınadı.

"Bütün tarihsel doğruluk, bir şeyin gerçekten vuku bulup bulmadığına, o şeyin aktarıldığı biçimde ya da bir başka biçimde vuku bulup bulmadığına ilişkin basit soruyu gerektirir. .... çelişkili ifadelerin her ikisi de aynı anda doğru olamaz. .... Bazı tarih kayıtçılarının aktardığı bütün bu yapay, inanılmaz ya da saçma şeylerin kendisine yüklenmesiyle, masala ancak güçsüz bir hizmette bulunulur. Tüm yanlış ideler bir soykütüğüne sahip değildirler. Bunlar tamamen esinlenmemiş hayaller ve düzyazısal (*prosaistik*) yalanlardır. .... Kurgu ve çocuk masallarında bile, Grimm Kardeşler, 'masalın, daha sonraki geleneğin ya da mitin, bütünün mitsel doğasının eski ruhu' hakkında konuşurlar."

Bu eleştiriyle ilişki içinde Schlegel, her şeyden önce, edebi belgelerin ele alınması için sağlam bir filolojik temel talebinde bulunur. "Anadildeki eski metinler üzerine araştırmanın yalnızca eleştiriyle ve yorumla başarılabileceğini sık sık tekrarlamak yeterli olmaz; bunlar doğru bir gramer bilgisi olmaksızın nasıl mümkün olur?" Buna bağlı olarak Schlegel, o zamana kadar Alman grameri tarihinin Alman bilginlerinden çok, yabancılarca yapılmakta olduğunu gösterdi.[3] Jacob Grimm'in Alman Grameri'ni esinleyenin bu olduğu görülüyordu. Schlegel'in bu incelemesiyle, ilk kez Grimm tarihsel yönelimli dilbilim içindeki kendi özel yerine yerleştirildi.[4]

Romantizmin ana eğiliminin Niebuhr üstünde hâlâ etkili olması daha da dikkate değerdi. Bu eğilim onu mitsel düşünmenin ayırıcı niteliği ve onun anlamı konusunda duyarlı kıldı; ama mitsel ve gerçek tarihsel bilginin kaynakları arasında temel bir fark olduğunu ve bu fark zihinde sürekli olarak korunmadıkça iyi kurulmuş bir tarih görüşüne ulaşılamayacağını anladı. Niebuhr tam da mitsel olanı böyle iyi anladığı içindir ki, onu tarihsel gerçeklikten açık ve kesin bir biçimde ayırabildi. Böylece onun Romantizme borçlu olduğu canlı şiir ve din duygusu, yeni bir tarihsel yorumlama formu keşfetme yolundaki ilerleyişinde bir hareket noktası haline geldi. Niebuhr, imgelem ve enginlik görkemi bakımından Geç Roma'nın yarattığı, her şeyden üstün bir Erken Roma epiğine inandı.[5] Ama Roma'nın gerçek tarihine bir başka açıdan yaklaştı. Niebuhr, eski masalsı geleneğin toptan bir yana atılmasından yana değildi; ama bunun yerine yeni ve olumlu bir yeniden-inşa'nın (*Rekonstruktion*, *reconstruction*) geçirilmesini istiyordu. Erken Roma tarihindeki olayların kuşkulu ve güvenilmez bir biçimde olumlanması yerine, Roma kurumları tarihini aydınlığa çıkarmayı amaçladı. Niebuhr, Roma tarihini, özünde, köklerini yenenler ve yenilenler arasındaki karşıtlıkta bulan, patrisyenler ve plebyenler arası ilişkiler topluluğu olarak kavradı.[6] Toplumsal ve politik problemlere ilk yaklaşımı, Roma sistemi ile gerçek toprak mülkiyeti dağıtımı ilişkisi oldu. Niebuhr bu yolla görüntüyü gerçeklikten ayırdı ve tarihsel olayların özünü, çağlar boyu aktarımında onu kuşatan ve bulanıklaştıran mistik ve şiirsel simgelerin örtüsünden kurtardı. Onun bir öğrenciyken bile "eleştirel felsefe aşkı"yla[7] bu alana yönelmesi boş yere değildi. Bu aşk, kendisini tümüyle tarihsel araştırmaya adamak için soyut felsefeyi ve tarih metafiziğini terk etmesinden sonra bile çalışmasını esinlemeye devam etti.

Niebuhr'da, bu yakın zamanlarda kurulmuş bilgi idealini canlı bir biçimde ifade eden, karakteristik ve dikkate değer bir pasaj vardır. Niebuhr tarihçiyi, karanlık bir odadaki bir insana, yeni içeri girmiş birinin göremeyeceği ve hatta görülemez kabul edeceği nesneleri görebilecek bir biçimde ışığın yokluğuna yavaş yavaş alışan bir insana benzetti.[8] Onun bu satırları yazdığı sıralarda, ona kesin bir karşı yönelim vermişse de Platon'un mağara alegorisini düşünmüş olduğundan hiç kuşkum yok. Platon şundan emindi:

Mağarasını terk eden ve gün ışığını gören, artık salt gölgelerin gözlemiyle sınırlanmış olur; ama gerçek bilgiye, geometriye, ezeli-ebedi olanın bilgisine ulaşabilecek olan biri, gün ışığına ancak gönülsüzce geri dönecek ve arkadaşlarıyla bu gölgelerin farklılık ve anlamlarını tartışmanın yararsız olduğunu düşünecektir. Oysa Niebuhr bu tür şeyleri yorumlama ilgisini özgür kılmak istedi; bu ilgiyi en üst düzeye kadar ilerletmek ve inceltmek istedi ve onu "temel çalışma" olarak tarihçinin çalışmasına yükledi. Düşünme tarzındaki bu ayrım neyin üzerinde temellendirilecektir? Açıktır ki Niebuhr için bilgi nesnesi, Platon için olduğundan farklı bir şeydi. Platon'un anlayışının bilgiyi "saf varlık"ta tutuklamış olmasına ve bu "ezeli-ebedi varlığa" yönelmeyen tüm bilginin yanlış olduğunu bildirmiş olmasına dayanarak, Niebuhr, nasılsa öyle "olmakta olan"ın yalnızca bilgiye eklenebilir bir şey olduğundan değil, yaşayan ve gelişen bir varoluşa upuygun olan tek insani bilgi formu olduğundan kuşku duymuyordu. Bu durumda insan, gelişimin gerçekliğini kendisine gösterecek yetilerini olgunlaştırmalı, bu alacakaranlık ve loşluk içinde belirli formları seçmek ve ayırt etmek gücünde olmalıdır. Bunu başaramayan kişi kesinlikle bir tarihçi olma niteliğini kazanamaz.

Diyalektikçiden farklı olarak tarihçi, ardındaki fenomen dünyasını terk edemezdi. O bu dünyada sürekli olarak görüntülerle kuşatıldı. Tarihçinin tam görevi, gerçek fenomeni, masal ve masalsı gelenek yolunda toplamış olduğu aldanış ve yanılsamadan ayıran kesin yöntemler geliştirerek bu görüntülerin üstüne yükseltmekti. Niebuhr'un istediği, geleneğin yıkıntıları dışındaki geçmiş varoluş formunun yeniden yükseltilmesi ve yeni ya da eski olan içindeki İyi'yi –yararlı geleneği ve saf "retorik parıltı"yı–[9] ayırt etmemizdi. Bunun tarihsel aklın bir eseri olduğundan hiç kuşkulanmadı Niebuhr. Böylece Romantizm tarafından sık sık dile getirilmiş olan irrasyonalizm, ilke olarak alt edildi. Romantizm tekrar, yalnızca Aydınlanma'daki aklın görkemine karşı yöneltilmiş bir savaş çığlığı ve bir slogan haline geldi; ama ondan hiçbir yeni, pozitif, bilimsel sonuç çıkamadı. Aklın yeni güçleri özgür bırakılıncaya ve Romantizmdeki saf geçmiş aşkı ve sezgiyi özümseme bilinçli ve güvenilir bir tarihsel eleştiriye yöneltilinceye kadar hiçbir ilerleme olmayacaktı.

Niebuhr'un gözbebeği olan –kendisini tarihe yönelten Niebuhr'du– Ranke'nin büyük başarısı burada yatar. Ustasının örneğini izleyerek Ranke,

daha sonra da açıkladığı gibi, büyük tarih yazarlığının modern dünyada hâlâ mümkün olduğunu ilk kez açıkça anladı. Romantik duyarlılıktan kurtulduğu ve yeni bir pozitif bilgi ideali geliştirdiği aşama, gelişiminde sağın bir biçimde saptanabilir. Ranke ilkin Scott'un Quentin Durward'ından XI. Louis ve Charles the Bold'u (Atılgan Charles) öğrendi ve sonra aralarındaki çatışmayı ayrıntılı bir biçimde Philippe ve Commine'in tarihinden okudu. Ranke romanstan daha ilginç ve daha iyi olan gerçek öyküyü bulduğunu yazdı kardeşine. Derhal bütün türetme ve kurguyu çalışmalarından dışlamaya ve tümüyle olguya bağlanmaya karar verdi. Ranke, Niebuhr'un böylesine güçlü bir biçimde duyduğu şeyin, tarihçinin kalemini bıraktığında, yazdığı şeyin, bilgisinin en iyi düzeyinde ve en içten araştırmalardan sonra, doğrudan başka bir şey olmadığını Tanrı önünde bildirme gücünde olması gerektiği yargısı olduğunu açıkladı.[10]

Bunun Romantik tarih yazıcılığının birçok temsilcisi için yeni bir şey olduğu, Heinrich Leo gibi bir tarihçinin yalnızca Ranke'nin ilk yazılarıyla uyuşmayı kabul etmesinden bellidir. Ranke, [Francesco] Guicciardini'yi sert bir biçimde eleştirdiği ilk temel eserini, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*'i (Yeni Tarih Yazıcılığının Eleştirisi) yayımladığında, Leo böyle bir eleştirinin boş olduğunu bildirdi: “Guicciardini'nin kitabı ilginçliğini koruyacaktır” diye yazdı Leo; “Ranke'ninki hak ettiği kayıtsızlığa gömüldükten uzun süre sonra bile.” O açıkça, Guicciardini'nin sunumundan aldığı estetik hazzın, kaynaklarının sorgulanmasıyla bozulmasını istemiyordu ve tarihsel hakikati bu doyuma kurban etmeye hazırdı. Fakat bu tür kavramlar ve ölçüler Ranke için bütün değerini yitirdi. O yalnızca nesnelliğin güçlü buyruğunu tanıdı ve Niebuhr gibi tarihçinin, malzemesine, yalnızca onun estetik çekiciliğini artıracak ve “retorik parıltı” etkisine sahip kılacak olan herhangi bir şey eklenmemesi gerektiğinde direndi. Leo, Guicciardini'nin yaşamın tinsel karmaşasını betimlemede başarılı olduğunu ve buna oranla sunumunun her satırının sözel olarak doğru olup olmamasının çok daha az önemli olduğunu ileri sürse de Ranke için “yaşam” ve “hakikat” arasında böyle bir ayrım akıl almaz bir şeydi. Ranke gerçek tarihsel yaşamı yalnızca, tarihsel hakikate nüfuz etmede başarılı olduğu ve her şeyi bu tek görevin hizmetine koştuğu yerde buldu. Romantik estetik ve metafizik yalnızca bu yolla yıkılabilir ve tarih yazımı yeni ve sağlam bir metodolojik temel üzerinde kurulabilirdi.

Tarihsel bilginin imkânı ve koşulları sorunu şimdi yeni bir ışık altında ortaya çıkıyordu. İlk zamanlar tam bir açıklık ve kesinlikle tavır takınılabilirdi. Kuşkusuz, yanıt Ranke tarafından bile tek sözcükle verilemedi. Kişi, Ranke'nin tarihin doğası ve tarihçinin görevi üstüne görüşlerini formüle etmeye çalıştığı birkaç kişisel ifadesiyle yetinmelidir. Belli bir tanımsızlığın kendisini bu tür ifadelere bağladığı ve bunların sorunu derinliğine kavramaktan çok, üstü kapalı olarak gösterdiği açıktır. Nesneyi kendisini açığa vurmada özgür bırakmak için kişiliğini tümüyle dışlamaktan hoşlanacağı yolundaki ünlü ifadesi bile bu eksikliğin getirdiği kaygının izlerini taşır. Ranke, nesne ile özne arasında, genel epistemolojik bir bakış açısından uç noktada kuşku götüren ve bu nesne doğa değil de tarih olduğunda daha da sorunlu görünen bir bağıntı varsayar. Gerçek yapısı hakkında emin hale geldiğimiz doğa biliminin kendisinde bile, kaçınılmaz olarak, bilginin basit bir represantasyon, bir temsil ve yansıma anlamında anlaşılamayacağını ve hiçbir nesnenin bu yolla bilinemeyeceğini görmeye zorlanırız. "Özne"nin katılımını tanımalı ve bu noktada, yalnızca özsel bir sınırlılığı değil, doğaya ilişkin bilgimizin bütünü için pozitif bir koşulu da görmeyi öğrenmeliyiz. Matematik ve matematik bilimler alanında bile Kant'ın şu sözcüklerle çizdiği önerme geçerlidir: "Biz ancak şeylerde kendi koyduğumuz *a priori*'yi biliriz." Demek ki fizik bile kendi düşünme tarzındaki hâlâ yararlı olmakta devam eden devrimi bu anlayışa borçludur: Aklın kendi düzenlediği doğa araştırması (onu doğaya yüklemeksizin); akıl bütün bunları hâlâ doğadan öğrenmek zorunda olsa, salt kendi başına bu konuda hiçbir şey bilemeyecek olsa bile. Bu fizik için doğruysa tarih için çok daha büyük ölçüde doğrudur. Burada, "genel kuramsal akıl" anlamında "öznellik" işin içine girer ve yazarın öngörüleri, bireysellik, kişisellik eşliğinde sürekli kendilerini öne çıkarırlar. Öznellik içermeyen hiçbir etkin tarihsel araştırma ya da tarih yazıcılığı söz konusu olmayacaktır. O halde, Ranke'nin tamamen yeni ve güçlü bir form içinde ortaya koyduğu ve tarih yazıcılığındaki "devrim"ine de kaynaklık eden "tarihsel hakikat" sorunu, gerçekten de "kişisel" etkenin rol oynadığı belirleme ve sınırlamaya bağlıdır. Burada Ranke, her türlü *parti pris*'e (yanlılık), belirli bir politik, ulusal ya da dinsel program savunusuna karşı çıktı. Bu tür tasarılara yönelen yazarlar ona göre, tarihçi değil, broşür yazarlarıdır. Bu nedenle, Treitschke'nin tam bir tarihçi adına hak kazandığını yadsımaya cüret etti ve

o sıralar Treitschke'nin, kendisinde büyük stilde saf bir tarihsel broşür gördüğü Alman Tarihi'nin bölümlerini, büyük bir haklılıkla böyle adlandırdı.[11]

Basit bir biçimde Treitschke'nin, tarihi, politik taleplerini bildirdiği bir kürsü olarak kullandığı söylenildi. O yalnızca Prusya arşiv belgelerine başvurmakla yetinmemiş olsaydı, Prusya politikası hakkındaki olumlayıcı düşüncesi bulanıklaşmaz mıydı?[12] Bu tür şeyler Ranke'ye, doğallıkla, yalnızca tarihsel hakikat ruhuna karşı ölümcül bir günah olarak değil, kişisel bir zaafın ifadesi olarak da görünecekti; çünkü ona göre böyle bir şey "bilgiye duyulan istek"te bazı eksiklikleri gösteriyordu. Ranke'nin kendisiyle birlikte, kişisel olan her şey –onun bizzat bastırılmasının mümkün olmadığı bir şey ya da gerçekten bastırdığı başka bir şey– yalnızca "bilgiye duyulan isteğin" hizmetindeydi. Bu, araştırmasını etkilemiş, canlandırmış, esinlemiş olan şeydi; fakat o bunun, araştırmasının ulaşacağı ileri sonuçları da buyurmasına izin vermeyecekti.

Bu bilme isteği, Ranke'nin tarihsel "nesnellik" idesinin kurulduğu böyle bir kişisel-olgusal ayrımından kaynaklandı. Ranke'nin, betimlediği olaylara olan ilgisi her yerde açıkça görülüyordu; hiçbir zaman öznel ya da kişisel bir form içinde ifade edilmemişse de. Ona göre tarih ne eğitici ne de dolayımsız olarak öğretici olacaktır; tarih eğitim ve öğretim amacını, bu amaç için dolayımsız olarak çaba göstermeksizin daha iyi yerine getirir, sürekli olarak kendi kişisel buyrukları içine yerleşen tarihçiden yardım almaksızın, öğretici olabilir. Ranke, sonradan kendisine uygun olmayan yöntemler geliştirdiyse de bu sanatta bir model oluşturmuyordu. Bence Ranke, yalnızca tarih yazımı alanında değil, aynı zamanda genel bilim alanındaki büyük öneminin yanı sıra bu açıdan da konumlanmalıdır. Goethe, "Dehanın gerektirdiği ilk ve son şey hakikat aşkıdır"[13] demişti ve biz de bu durumda, birkaç yetenekli tarih yazarının sahip olduğu bu onsuz edilemez yeti ve güce Ranke'nin de sahip olduğunu söylemeliyiz. Bu bakış açısından, onun tarihteki başarıları, Goethe'nin doğa çalışması alanında sahip çıktığı başarılara eşdüzeydedir. "İçsel düşünce yaşamının tümü," dedi Goethe kendisi hakkında, "yaşamsal bir keşif aracının bulunduğunu kanıtladı (*eine lebendige Heuristik*); ilkin bilinmeyen bir yasanın örtük bilgisine sahip olma, sonra bunu dış dünyada bulmaya ve kurmaya

çalışma.”[14] Aynı biçimde Ranke’nin araştırması da böyle bir “bilinmeyen yasa”yla etkilendi ve onun tarafından yönlendirildi. Eserine karakterini ve entelektüel değerini veren, topladığı nesnel malzemenin kendisinden çok –büyük ölçüde bu olsa bile– bu aynı “yaşamsal heuristik”, Ranke’nin bu keşifle birleştirdiği ve tarihsel inceleme için tam bir model kıldığı araştırma ve buluş yoludur.

Gerçek bir evrensel tarih yazımı ancak böyle bir bilgi ideali temelinde gelişebilirdi. Kuşkusuz, evrensel bir tarih yazımı yine de ulusal ve dinsel idelerce esinlendi; ama ne konu seçiminde ne de yargılarında bunlarla sınırlanmadı. Bu ideal sayesindedir ki Ranke papalar üzerine bir kitabın yazarı olduğu kadar bir Reformasyon tarihçisi de olabildi; her ne kadar ilkine ilişkin olarak Benedetto Croce, onun karşı çıktığı Cizvit’in haklı olduğunu söylemişse de: “Papalık, ya onun (Cizvit’in) ileri sürdüğü gibi Tanrı’nın bedenlendiği kurumdur ya da bir yalandır. Burada saygılı bir suskunluk yersizdir. Üçüncü bir seçenek yoktur. *Tertium non datur*.”[15] Bununla birlikte böyle bir yargı, Ranke’nin eserinin karakterini tamamen yanlış anlamaktır. O hiç de sık sık betimlendiği gibi, yalnızca hareketsiz bir gözlemci, agnostik ya da septik biri değildi. Onun Reformasyon Çağında Alman Tarihi’nin her sayfası, olaylara duyulan derin bir bağlılıkla yazılmış olmanın, onlarla ilgili apaçık bir tavrın göstergesini taşır. Üstelik Ranke, ahlaki yargılar vermekten hiç de vazgeçmez. “Genel politik durum ne olmalıydı ki” diye yazmıştır, örneğin XIV. Louis dönemini betimlerken: “Metz’deki yargıçlarından biri tarafından kışkırtılmış olan Kral’ın, topraklar ve insanlar üzerindeki hakları, anlaşma ile teminat altına alınmış bu hakları, sanki kendi mahkemelerince belirlenebilecek özel haklarmış gibi görmesi doğru muydu? Alman İmparatoru’nun durumu ne olmalıydı ki öyle zorla ve şeylerin doğasına aykırı bir biçimde Strasbourg’un parçalanmasına izin versin!.. XIV. Louis’nin yapmak için kendisine izin vermeyeceği daha ne kalmıştı?”[16]

Fakat Ranke yargılamadan önce görmek istedi. Ne var ki o, ancak tarihte olup biten her şeyi değerlendirebileceği bir üstünlük noktası bulduğunda olayları kuşbakışı görebilirdi. Onun için tarih, basit ve birbirinden yalıtık olup bitmeler zinciri değil, tinsel güçlerin bağlayıcı ve sürekli bir mücadelesiydi; ona göre bu güçler, her biri belirgin bir anlama sahip olan ve

“Tanrı’nın düşünceleri” diye adlandırmaktan hoşlandığı güçlerdi. Bu dinamik bakış açısında şu açıkça görünür ki, olayların bütünselliğini açık bir biçimde yeniden üretmede başarısız olan bir tarihçi, bunlardan bir tekiyle bile özdeşleşemez ve onu betimleyemez.

“Böyle ilk bakışta kolayca görünebilirse de tarih, devletlerin ve insanların birbirine saldırdığı, zafer kazandığı bir saf ilinekler sahnesi sunmaz. .... Güçler, aslında tinsel, yaşamsal, yaratıcı güçlerdir ve yaşama bunlar yön verir. Bunlar tarihte geliştiğini gördüğümüz tinsel enerjilerdir. Ne var ki bunlar, görülebilir ve kavranılabilir ve kişi onların varoluşunu sezmeye kendini alıştırabilirse de onlar soyutlamalar altında tanımlanamaz ve sınırlandırılamazlar. Onlar gelişir, dünyayı zapt eder ve kendilerini en farklı formlarda açımlarlar; kendileri dışındaki şeylere meydan okur, onları sınırlar ve yenerler. Onların etkileşim ve geçişlerinde, yaşamlarında –ki bu, güçler için her zaman daha tam bir doyum, daha yüksek bir anlam ve daha geniş bir alan vardır demektir– dünya tarihinin tüm gizi yatar.”[17]

“Tarihin gizi”ni bu ışık altında görmüş olan herkes, Reformasyon’un olduğu kadar Papalığın da tarihçisi haline gelebilmenin ötesinde, böyle olmak zorundadır. Ona göre, tek bir fenomeni ele almak ve onu açıkça bir diğerinin aynası dışında görüşe sunmak imkânsızdı. Ranke, önce Reformasyon’un karşı çıktığı iktidarı, bir varlık olarak, tam anlamında ve plastik türden belirlenmişliğinde kavramaya çalışmasaydı, Reformasyon’u ve onun tinsel anlamı olduğuna inandığı şeyi betimleyemezdi. O, Reformasyon’un kendi iç amacını kavramak için, onu antagonistik olarak görülebilir bir şey haline getirdi.

Below bizi, Ranke’nin “temaşacı” (*contemplative*) bir tarihçi olarak alışılmış karakterizasyonunu terk etmeye ve onu “nesnel” ya da “tümelci” bir tarihçi olarak adlandırmaya yöneltti.[18] Ama aslında bu iki yön de onda aynı anda bulunur, çünkü o ancak tümelci olmakla temaşacı olabilirdi.

“Üstelik tarihte, olayların bireyselliğini görmenin, gerçekten de olduğu gibi, her tikel gelişim gibi çok büyük bir değere sahip olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur. Tikel, içinde bir tümeli barındırır; ancak bütünü bağımsız bir üstünlük açısından değerlendirmemiz talebini ve gerçekte herhangi birinin şu ya da bu yolla böyle yaptığını yadsımamalıyız. Olup

biten şey, biz istemeksizin kendi birliklerine ilişkin bir görüyü getiren algılar çeşitliliğinin dışındadır.”[19]

Papalık hakkındaki tarihinin bütünü boyunca, tüm reel tarihin tümel olması gerektiğini ve aynı zamanda kendisini olayların iç sonuçlarının, “Tanrı eserlerinin mantığı”nın büyülediğini hissettiğini söylediği zaman Ranke’nin demek istediği budur.[20] Tarihe böyle bir bakış biçiminin insan iradesini etkisiz kıldığı kadar eylemi ve birtakım hedefler koymayı da ortadan kaldıracağını, daha sonraki birçok politik tarihçi, örneğin Sybel sık sık öne sürmüştür. Fakat bu tür bir eleştiri, Ranke örneğinde geçerli değildir; tarih hakkındaki yargıların araştırmayı izleyeceğini, ondan önce gelmesinin söz konusu olmadığını öne sürmüşse de. Ne var ki muhalifleri yeniden gazetecilik tarzında, yanlı bir tarih yazıcılığına saptıkları için, onu yanlış anladılar.[21] Tüm spekülatif tarih felsefesine sert bir biçimde karşı çıkmışsa da bu tür eğilimler karşısında Ranke gerçekten de felsefi bir tin tasarladı. Tarihsel düşünme, diye diretti Ranke, yalnızca tümelliği için, dünya olayları yönünde yaktığı ışık için değerlidir.[22] 1830’da yazdığı bir mektubunda felsefi olarak hiçbir “sistem” getirmediğini söyledi ama ekledi: “Beni tarihe yönelten, kesinlikle, felsefi ve dinsel ilgilerdir.”[23]

Croce çapındaki bir düşünürün, Ranke’deki bu felsefi öğeyi böylesine yanlış anlaması ve onu “kendi felsefi ya da dinsel inançlarının her zaman bir zorlama duymaksızın, kayalar arasında (*inter scopulos*) yolunu (nasıl) bulacağını” bilen bir “ince zekâ” olarak betimlemesi ilginçtir.[24] Oysa Ranke, bu inançların fırsatlara bağlı olmasına izin vermemekle kalmadı; aynı zamanda onları kendi zengin ve kapsamlı başarı düzeyine yükseltti. Onun için, “Çalış sanatçı; konuşma!” düsturu, yalnızca sanata değil, daha iyi bir biçimde tarih yazıcılığına da uygulanabilir. O betimlemek istedi, eğitmek ya da öğüt vermek değil. Hedefe, daha güvenilir bir biçimde ve bütün söylevsel süslerden, her tür dolaysız inançtan daha fazla sakınarak ulaşmayı amaçladı. Tutku ve heyecanlarında, bu tür ilgiden bağımsız bir tavrın sansürlenmesi ya da güçlü bir tepkiyle karşılaşması mümkündür. Bu gibi vesilelerle, bilgi sorunu tarihinde Ranke’ye verilen onurlu yerin ne olduğunu göstermek kesinlikle uygun olacaktır. Ranke tarihin görevine ilişkin yeni bir ide ortaya koydu; her ne kadar saldırılsa da bir kez konulmuş

ve artık kesinlikle unutulamayacak bir ide. Ranke üstün otoritesini, tam da hiçbir program getirmeyip tersine, kendisi ve eseriyle bir örnek oluşturması olgusuna borçludur. O, çizgisi ne olursa olsun, neyi savunursa savunsun, her tarihçinin bundan böyle kullanmak zorunda olduğu, kendi eleştirel kaynak çözümlemesi sanatıyla tarih bilgisi için yeni bir araç geliştirdi. Onun bizzat büyükelçilik raporlarını ve diplomatik yazıları inceleme tarzı, onları denetlemesi, ayırması ve buna bağlı olarak politik olayların anlaşılmasında kullanması, tümüyle yeni bir uygulamayı gösterir. Burada Ranke modern tarihin, artık kökensel bilgiye sahip olmaları, görgü tanıkları ve en otantik dolaysız tanıklıkların, hatta çağdaş tarihçilerin kayıtları üzerinde bile temellendirilemeyeceği bir yöntemini gördüğünü açıkladı.[25] Örneğin yaygın bir biçimde başvurduğu Venedik Büyükelçiliği belgeleri, raporları onun için hiçbir zaman tarih yazıcılığının alfa ve omegası olmadı; çünkü Ranke sürekli olarak olayların ve edimlerin betimlenmesinden büyük bireysel kişiselliklerde bulduğu gerçek kaynaklara yönelmekteydi. Bu yüzden, bütün yazılarında böyle önemli bir rol oynamış olan edebi bir betimleme sanatı geliştirmek zorundaydı. Onun "nesnelliği" bile, yaşayan figürlerin sezgisel algısının bu kaynağından beslenmeseydi, gerçekten "tarihsel" bir hale gelemeyecekti.[26] Bu nesnellik konusunda üstelik, sorunun bilimsel formülasyonu bakımından olduğu kadar doğa ve eğilim bakımından da Herder'in tam bir karşıtı olmuşsa da Ranke'nin kendi nesnelliği, tam da belirtildiği gibi son çözümlemede, böyle bir "duygudaşlık (empati) evrenselliği"nden türetilmesinden ötürü, şeylere ilişkin kendi yeni anlayışını borçlu olduğu Herder'le aynı büyük erdemi paylaşıyordu.[27]

Ranke'nin duygudaşlık yoluyla anlama yeteneği (*Einfühlungskraft*, empati) ve yönteminin açıklık ve kesinliğiyle tarihsel bilgi için getirdiği şey, yalın ve yadsınamaz bir şeydir. Onun düşüncesinde bulunan, tarihçinin içerik ve nesnesi gibi formuna da fazla bağlı olmayan bir başka öğeyi değerlendirmek daha da güçtür. Ranke'ye göre nesne, ne pozitivist anlamda bir yalın olgular toplamı olarak ne de spekülatif anlamda genel kavramlara dayanılarak tasarlanabilir. Ranke belirlenmesi güç olan bu iki kutup arasında bir orta alan varsaydı. Bu "ara" konumu belirtmek için kökensel Platoncu anlamından tamamen farklılaşmış bir "ide" terimini vurguladı. Platon'la ortak nokta, Ranke'nin ide kavramının temelini kuran sorunun,

tam da ideler kuramını ortaya koyduğunda Platon'un da üstesinden gelmek istediği sorun olmasıdır. Bu tikel ile tümel, tekil ile evrensel arasındaki ilişki sorunuydu. Bu sorunu çözmek, tikelin tümelden pay aldığını açıklamak için Platon matematiğe başvurdu. Fenomen dünyası bize her zaman kusurlu örnekler sunarken, böyle ideleri "eşit" ya da "doğru" olarak algılamak ve açıkça anlamanın insan zihni için nasıl mümkün olduğunu bu gösterecekti: Eşit tahta ya da taş parçaları her zaman ona ulaşmaksızın, "eşitliğin kendisi"nden sonra gelirler. Bu durumda, ideyi fenomen dünyasına transandant kılmaktan ve onu görüntülerin değişim ve "oluş"una karşı bir Ezeli-Ebedi olan olarak konumlamaktan başka bir çözüm yolu yoktur. Fakat Ranke'ye göre bu yol tarihçiye kapalıdır, çünkü bu yolu tutması durumunda tarihçi özel nesnesine ilişkin görüyü kaybedecektir. Niebuhr gibi Ranke de tarihçinin değişen dünyanın karmaşasından çekinmeyeceğini, ama karanlığa alışmayı ve olayların gerçekliğini bu karanlıktan görmeyi öğrenmesi gerektiğini belirtti.[28] Ranke "ideler"le ilgilenmiş ve ideal görünümü bütün bilgi için özsel bir etken olarak kabul etmişse de Platon'un görüntüler ile ideler, tikel ile tümel, tekil ile evrensel arasında varsaymış olduğu türden bir ayrıma izin veremezdi. Ortaya çıkan Platoncu düalizmin, Aristoteles'te olduğu gibi doğa kavramıyla değil, tarih kavramıyla üstesinden gelmeye yönelmiş olan, daha çok yeni bir ilişkiydi ve Ranke 19. yüzyılın ilk yarısında bu sorunla mücadele eden tek düşünür değildi. Ranke'nin tarihsel ideler kuramı, Wilhelm von Humboldt'un en açık biçimiyle "Tarihçinin Sorunu Üzerine" adlı incelemesinde ifade edilmiş olan bazı temel kavramlarıyla yakınlık içindeydi. Kuşkusuz, bu iki "ide" kuramı arasında tam bir tekabüliyet yoktur – bireysel anlayış farklılıkları açıkça görünür. Ama tarihte bilgi sorununun genel gelişimi açısından bu ayrılıklar hiçbir önem taşımazlar. Burada Ranke ve Humboldt, sürekli daha kusursuz bir betimleme çabası içinde olan, her ikisinde de ortak olarak bulunan farklı bir düşünme tipini temsil ederler. İlkin sezgisel kesinlikle yapmaya çalıştıkları şey, felsefi bir özbilince ulaştırılacak ve doğrulanacaktır. Onlar ancak bu noktaya kadar felsefi düşünürler olmak istiyorlardı. Her ikisi de Hegelci anlamda bir tarih felsefesini yadsıdı.[29] Çünkü Hegel'in, "akıl"ı "gerçeklik" ile uzlaştırma yönelimine ve onları temelde özdeş saymasına karşılık, onlar burada "ide" ve "idenin görünüşü"ne ilişkin yapay bir ayrımdan başka bir şey görmediler.

Ranke’yle uyuşarak Humboldt’un da açıkladığı gibi: “Tarihçinin sorunu gerçekten olup biteni anlatmaktır. O, bu sorunu ne kadar mükemmel bir biçimde çözerse, o kadar açık ve tam bir biçimde başarılı olur. Dürüst bir betim, uğraşının ilk ve özsel gereği, ulaşabileceği en yüksek şeydir. Bu açıdan bakıldığında, tarihçinin bağımsız ve yaratıcı bir biçimde eylemediği, yalnızca özümsediği ve tekrarladığı görülür.”[30]

Bu görüşten, “ide”nin, tarihsel araştırmacıların terimi kullandıkları anlamda ayrı bir bilgi yetisi yoluyla değil de yalnızca olayların kendileri aracılığıyla bilinebileceği sonucu çıkar. Humboldt tarihi felsefenin içinde konumlanmış görmekte nasıl isteksizse, aynı biçimde Ranke de her ne kadar Schiller’le paylaştığı estetik idealizm açısından sanatın nihai ve yüce bir şey olduğunu kabul etmiş olsa da tarihi sanata indirgenmiş görmekte isteksizdi. Fakat sanat için değerli olan, bir ilerleme çağının göstergesi olmaksa, o halde onun konumladığı gibi, “gerçeklik için saygın olan” da “daha yüksek bir noktaya tırmanan bir çağın göstergesi olmaktır.”[31] Kuşkusuz, tarihçinin görevi yalnızca zekânın yönetimine girmek değildi; bu görev bir birlik içinde birleştirme gücünde olan yaratıcı imgelemin sürekli bir işbirliğini gerektirdi. Fakat tarihçinin imgelemi gerçek olayların ötesine geçme çabası da değildir; bu imgelem kendisini gerçek olana ilişkin deneyim ve araştırmaya bağlar.

Tarih yazarı dünyevi etkinliğin her parçasını ve doğaüstü idelerin tüm formlarını kuşatır; varoluşun bütünselliği, daha yakın ve daha uzak, hepsi tarihçinin incelediği konuyu oluştururlar ve böylece tarihçi, ayrıca, tinin bütün yollarını dikkate almalıdır. Bununla birlikte, “Spekülasyon, deneyim ve şiir, biri diğerine karşı konumlanan ve onu sınırlayan ayrı zihin etkinlikleri değil, zihnin farklı yönleridir.”

Tarihçi bile ayrıntılı akım ve olayların yalnızca kendilerini sunuyor göründükleri ve birbirlerini izledikleri şekliyle bir taslağını çıkarmaya kalkarsa, tasarımcı gibi yalnızca karikatürler üretir. Olayların kavranışını sürekli olarak ideler yönlendirmelidir; ama öte yandan bu ideler tarihe ilişkisiz bir katkıymış gibi de eklenmemelidir. Felsefi tarihin kolaylıkla içine düştüğü bir yanlış. “İde” ancak şeylerin doğal ilişkisi içinde ortaya çıkabilir ve onlardan, bağımsız ve yalnız kendisi için varılan bir şey olarak ayrılamaz.[32]

Gerçi imgelemin bütün tarihsel anlayışta önemli bir etken olarak tanımlanması Romantizmi anımsatırsa da, yine de, çekim merkezi hem Humboldt hem de Ranke tarafından başka bir yerde konumlanır. Onlar hiçbir zaman tarih ile sanat ya da tarih ile mit arasındaki sınırı yok etme tehlikesine girmediler. Humboldt, Schelling'in "özdeşlik felsefesi"yle derin biçimde etkilenmişken, kendi ideler kuramını bağımsız olarak biçimlendirdi. İde (doğru bir biçimde belirtildiği gibi) *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde söz konusu edilen metafiziksel-estetik buyrukların tamamlanışından başka bir şey değildir: Her bireysel varoluş fenomeni, insani bir karakter veya organizma ya da bir sanat eseri, duyulara açık olmayan bir temelin (*Substrat*) represantasyonudur; her duyusal form, zihinsel bir ilkenin eseridir. Bu yüzden "duyusal" ve "duyusal-ötesi", "doğa" ve "özgürlük" asla birbirine karıştırılamazdı ve birbiriyle bir gerilim ilişkisi içinde bulunmalıydı; tarihsel yaşamın temeli kesinlikle bu karşıtlık içindedir.[33] Ranke bu kutupsallıkla, tarihçinin bir başka şeye gönderimde bulunarak açıklama gücünde olmaksızın tanımak zorunda olduğu temel bir fenomen gördü. "Umulmadık kökenselliği içinde birdenbire önüne çıkan gerçekten tinsel olan," diye yazdı Ranke, "daha yüksek bir ilkeden türetilemez". Böylece "ideler" ya da "eğilimler" dediğimiz şeyleri yalnızca betimleyebiliriz –ki bu betimleme içinde onlar dolaysız algılarına daha yakındırlar– fakat onları tanımlayamayız ve bir kavram içinde toplayamayız. Tikel ve tümel, görünüş ve ide arasında belli boşluk olduğuna, Ranke Humboldt'tan daha fazla karşı çıkmadı, ancak ikisi de bir sıçrama olmaksızın Platoncu "ayrılma" kavramına karşı çıktılar; Ranke'nin ifade ettiği gibi, kimse tümelden tikele geçemez. Tarihçi ise güvenle bu eyleme girişebilir; çünkü o, gerçekliğin katı zeminini ele geçirmeme ve transandant bir metafizik dünyada kalma tehlikesi içinde olmadığını bilir.[34] Anlayabildiği şeyin bütünü "evrensel –ve– bireysel varoluş"tur; ve böylelikle o "gerçekten tinsel olan"dır. Form tümeldir, gerçek tikel; ve bu ikisi birlikte, yaşayan tekil gerçekliği oluştururlar.[35]

Üstelik Humboldt, tarihçinin her alanda yalnızca tekili araştırdığını vurguladı ve tarihin malzemesinin nasıl empirik olabildiğinin hiçbir önemi olmadığını, tikel fenomenin her zaman belli bir sabitlik, düzen ve yasalılık gösterdiğini ve bu görünümlerin her zaman bizzat insani doğanın

yücelmesiyle ve zamanın ilerlemesiyle olduğundan daha çok, bilgimizin genişlemesiyle büyük bir önem kazandığını ekledi.[36]

Burada “tarihsel ideler” kuramı için aslında güç olan bir soru ortaya çıkar. Olayların “yasalılığı”nın ne anlamda anlaşılması gerektiği, ne Humboldt ne de Ranke tarafından dolaysız bir biçimde çözümlenebilir. Onların, doğal olaylar ve “mekanik” nedensellik durumlarında olduğu gibi, kural ve zorlayıcı düzene saf bir uygunluğu düşünmedikleri açıktır. Buradaki yasalar ne ekonomik materyalizm ne de Lamprecht’in psikolojik yasaları anlamında araştırılacaktır. İlgilendikleri şey, Platon’un konumladığı gibi, “bir başka neden türü”ydü. Ancak, bu durumda, iki bağımsız nedensel dizinin böyle bir karşılıklı ilişkisi, bir bilgi kuramının bakış açısından nasıl kavranılabilir kılınmalıdır, türünden sorular ortaya çıkar.

Nedensel düzen, kesinlikle uzam ve zamandaki bütün fenomenler arasında zorunlu bir ilişkinin olacağını kastetmektedir ve fiziksel nesnelliğe uygun olarak başka ve yüce bir “doğaüstü” nedensellik kabul ettiğimizde bu birlik ve nesnellik tehlikeye mi atılmaktadır? Ne Humboldt ne de Ranke bu beladan kaçma gücünde görünmedi. Zaman ve uzamda olup biten her şey, diye bildirdi Humboldt, koparılamaz bir ilişki içinde kalır ve bu görüntü içinde çokyönlü ve canlı tarihin, nasıl olup da önümüzden geçip gittiği gibi görülebileceği önemsizdir, “ölü” ve değiştirilemez yasalara bağlı ve mekanik güçlerce yönlendirilen bir mekanizma gibidir. Fakat şimdi yıllar sonra, böyle kapalı mekanik bir açıklamanın kişiyi dolaysız olarak tarihin asıl yaratıcı güçlerini anlamaktan uzaklaştıracağını kabul etmenin zamanı gelmiştir. “İdeler”in kendilerini burada açığa vurdukları ve basit bir biçimde doğa yasalarının eseri olarak açıklanamayan belli fenomenlerin, varoluşlarını bu idelerin esinlemesine borçlu oldukları konusunda hiç kuşku yoktu ve tam da burada, eğer olayların gerçek anlamını kavramak zorundaysa, tarihçinin bazı noktalarda kendini, olayların kendileri dışında yatan bir alana taşıması gerektiğine dair küçücük bir kuşku vardı.[37]

Üstelik kendi payına Ranke, “ideler”in “kutsal köken”e sahip olduklarını ileri sürmede hiç tereddüt etmedi ve buna bağlı olarak da yalnızca dinler için değil, aynı zamanda daha çok uluslar ve devletler için böyle bir ideal köken varsaymak zorundaydı. Ona göre bütün bu fenomenler, “kutsal ve ezeli-ebedi olan”dan geliyorlardı; bütünüyle böyle olmasa da. Çünkü idelerin hedefi, kurucu ve canlandırıcıdır ve yeni yaratımlar onların esinleri

altında ortaya çıkar. "Fakat bu dünyada mükemmel ve saf varoluşa ulaşılamaz; demek ki hiçbir şey ölümsüz değildir. Zamanı geldiğince bunlar (ideler), kendisini tamamen parçalayan geniş kapsamlı tinsel anlamın yeni çabalarını düşüşe uğratan bu (dünyanın) dışına çıkarlar. Bunlar Tanrı'nın dünyayla olan iletişimleridir."[38]

Burada, böyle acıyla ulaşılana, tarihçinin böylesine bağımlı kılındığı bu inanç –tarihçi yalnızca kendi olgu alanı içinde iş görecektir– zaafa düşme ve dinsel ya da felsefi bir metafiziğe sapma tehlikesi içinde görünür. Fakat Ranke kadar Humboldt da 18. yüzyılda arandığı türden bir teleolojiyi yadsıdı; çünkü her ikisi de artık tarihte, insani ya da kutsal, belirgin bir amacın doyurulmasını görmüyorlardı. Humboldt tarihte kutsal amaç-nedenler aramayacaktır; o, dünya tarihinin yönetici güçlerinin genellikle, üretici güçler, kültür ve süredurum (*inertia*) olduğunu ileri sürer. Bu şeylerde hiçbir amaç yoktur. "İnsan soyunun kaderi, ırmakların dağlardan denize akması, otların filiz vermesi, kurtçukların kendilerini kozalara kapamaları ve kelebekler olarak doğmaları gibi, insanların ileriye atılmaları ve tekrar geriye itilmeleri, yıkılmaları ve tekrar kurulmaları gibi ilerler. Evrenin gücü .... hiç durmayan bir yuvarlanıştır; bundan dolayı tarihte birkaç bin yıllık bir çabadan sonra ortaya çıkarılmış, kusurlu bir biçimde duyulan ve hâlâ tamamen anlaşılamayan, bir tür bilinemez ve yanlışlıkla yüklenilmiş amacı değil, yalnızca doğanın ve insanlığın güçlerini görmek gerekir."[39]

Böylece, Ranke ve Humboldt'taki ideler kuramının, nasıl tümel ve tikel, ezeli-ebedi ve zamansal, kutsal ve insani arasındaki bağıntıya ilişkin merkezi bir soru ortaya attığını, fakat bu soruyu kesinlikle, saf bilimsel bir yolla ve bilimin tutkulardan arınmış dili içinde yanıtlama iddiasında olmadığını gördük. Ranke dünya tarihinin yönünü belirleyen etkenlerin bir "kutsal giz"[40] olduğunu bildirmekte tereddüt etmedi ve onu açığa vurma gücünde olduğunu ileri sürmese de bu gizlerin, yazıları boyunca sürekli duyulmasını istedi. Bu, tüm tarihsel ideler kuramını parçalamaya girişen daha sonraki pozitivist eleştiri için bir saldırı noktasıydı."[41]

[1] Georg Friedrich Below-Friedrich Meinecke, “Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte”, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen*, 1. Bölüm, R. Oldenbourg, Münih-Berlin, 1924.

[2] Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, R. Oldenbourg, Münih-Berlin, 1911, s. 418.

[3] *Anzeige der altdeutschen Waelder der Brüder Grimm*, (Cassel, 1813), cilt 1; bkz. August Wilhelm Schlegel, *Altdeutsche Waelder*, Saemmtliche Werke, Haz. E. Böcking, Weidmannsche Buchhandlung, Leipzig, 1847, s. 383 ve devamı.

[4] George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, New York-London, 1913, s. 57.

[5] Barthold Georg Niebuhr, *Römische Geschichte*, G. Reimer, Berlin, 1833, s. 179; bkz. Eduard Fueter, a.g.e., s. 467.

[6] George Peabody Gooch, a.g.e., s. 18.

[7] *Briefe aut der jahre 1794*; bkz. Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1930, s. 42.

[8] George Peabody Gooch, a.g.e., s. 19.

[9] Barthold Georg Niebuhr, a.g.e., s. 208; bkz. Eduard Fueter, a.g.e., s. 470.

[10] George Peabody Gooch, a.g.e., s. 19.

[11] Karl Lamprecht, *Einführung in das historische Denken*, R. Voigtlaender, Leipzig, 1913, s. 41.

[12] Eduard Fueter, a.g.e., s. 548.

[13] Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Goethe-Gesellschaft, Weimar, XXI, No. 382, 1907, s. 73.

[14] Johann Wolfgang von Goethe, a.g.e., No. 328, s. 6.

[15] Benedetto Croce, *Theory and History of Historiagrapy*, İngilizceye Çeviren Douglas Ainslie, Harrap, Londra, 1921, s. 300.

[16] Leopold von Ranke, *Die grossen Maechte*, Meisterwerke, Duncker &Humboldt, Münih-Leipzig, 1915, X, s. 432 ve devamı.

[17] a.g.e., s. 482.

[18] Georg Friedrich Below-Friedrich Meinecke, a.g.e., s. 59.

[19] Leopold von Ranke, a.g.e., s. 426.

[20] George Peabody Gooch, a.g.e., s. 87.

[21] Farklı yorumlarına rağmen hem Fueter (a.g.e., s. 536) ve hem de Below (a.g.e., s. 50) bunu vurguladılar.

[22] Bkz. Otto Diether, *Leopold von Ranke als Politiker*, Duncker&Humboldt, Leipzig, 1911, s. 572; aynı zamanda Erich Rothacker, a.g.e., s. 161.

[23] Leopold von Ranke, "Briefe an Heinrich Ritter, Venedig, a. August 1830", *Aufsaetze zur eigenen Lebensgeschichte*, Saemmtliche Werke, 2. ve 3. cilt, Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1890, XLIII, VLIV, s. 238.

[24] Benedetto Croce, a.g.e., s. 292.

[25] Bkz. Moriz Ritter, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet*, R. Oldenbourg, Münih-Berlin, 1919, s. 376.

[26] Bir tarihsel psikolojist olarak Ranke hakkında bkz. Eduard Fueter, a.g.e., s. 477.

[27] Bkz. Alfred Dove, *Ausgewaehlte Schriften*, Duncker&Humbolt, Münih-Leipzig, 1898, s. 112.

[28] a.g.e., s. 229 ve devamı.

[29] Daha fazla ayrıntı için bkz. Richard Fester, "Humboldts und Rankes Ideenlehre", *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, cilt 6, Mohr, Freiburg, 1891, s. 235. Ranke, Hegel hakkındaki hoşnutsuzluğunu en açık biçimde *Über die eueren Geschichte*'sinde ifade etti (Ders 1, Duncker &Humboldt, Münih-Leipzig, 1883). Humboldt'un Hegel'le ilişkisi için bkz. özellikle Rudolf Haym, *Wilhelm von Humboldt; Lebensbild und Charakteristik*, R. Gaertner, Berlin, 1856.

[30] Wilhelm von Humboldt, "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", *Gesammelte Schriften*, Haz. A. Leitzmann, cilt 4, B. Behr, Berlin, 1905, s. 35.

[31] Wilhelm von Humboldt, "Geschichte des Verfall und Untergang der griechischen Freistaaten", a.g.e., cilt 3, s. 193.

[32] Wilhelm von Humboldt, "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", a.g.e., cilt 4, s. 37.

[33] Romantizm ve tarihsel ideler kuramı arasındaki ilişki için bkz. Eduard Fueter, a.g.e., s. 425 ve devamı.

[34] Bkz. Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitaetsidee*, Reuther und Reichard, Berlin, 1909, s. 193.

[35] Leopold von Ranke, *Politisches Gespraech*: "Gerçekten tinsel olan" kavramı için bkz. Friedrich Meinecke, "Ranke Rede", *Die Entstehung des Historismus*, cilt 2, Leibniz Verlag, Münih, s. 640.

[36] Wilhelm von Humboldt, "Plan einer vergleichenden Antropologie", *Gesammelte Schriften*, cilt 4, s. 396.

[37] Wilhelm von Humboldt, a.g.m., cilt 4, s. 48 ve devamı.

[38] Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Meisterwerke 1, Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1875, s. 88.

[39] Wilhelm von Humboldt, "Betrachtungen über die Weltgeschichte", a.g.e., III, s. 357.

[40] Leopold von Ranke, *Befestigung des deutschen Protestantismus*, Meisterwerke 4, Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1875, s. 67.

[41] Özellikle Ranke'nin ideler kuramına Lamprecht tarafından getirilen eleştiri için bkz. "Rankes Ideenlehre und die lungrankianer", *Alle und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*, R. Gaertner, Berlin, 1896, s. 26 ve devamı.

Hegel Felsefesi*
Karl Löwith

Çağdaş Hegel yorumlarında çıkmazlı (*aporetik*) bir görünüm vardır. Bir yandan, Hegel felsefesini öbür felsefelerden ayırt etmeyi sağlayan ilke ya da temel düşüncenin ne olduğu sorusunun asla yanıtlamayacağı veya ancak çok sınırlı şekilde yanıtlanabileceği belirtilir; öbür yandan ise tam tersine bu soruya hemen açık bir yanıt verilebileceği söylenir. Bu soruyu yanıtlamakta çekilen güçlük hiç de kolayca giderilebilir türden değildir. Felsefe tarihi bilinci bu soruya 19. yüzyılda bir dizi yanıt getirmiştir ve hatta bu yanıtlar oldukça açık sayılmışlar ve bu yüzden de uzun süre Hegelci düşüncenin ana çizgilerinin belirtilmesinde ve bu düşünce üstündeki örtünün kaldırılmasında etkili yanıtlar olarak görülebilmişlerdir. Bu *yanıtlardan ilkine* göre, Hegel felsefesi bir *tüm-mantıkçılık*tır (*panlogizm*); bu felsefede evrenin tam olarak bilinebilir olduğuna inanılır ve bu felsefe, evreni tözsel, zamandışı ilişkiler içinde ele almak ve "geride hiçbir şey bırakmamacasına" bu evreni mantıksal çözümleme yoluyla açıklamak ister. Bu yargı, aynı zamanda genç Hegel'in "yaşama felsefesi"ni de açığa çıkarmış olan Wilhelm Dilthey'ın vardığı yargıdır. Kuşkusuz, bu yorum, Hegel felsefesine giden bir yolu aydınlatması bakımından asla göz ardı edilemeyecek bir yorumdur. Ama bugün bizler, Hegel'in eski yapıtlarındaki çatlak ve yarıkları daha açık görmemizi sağlayan Dilthey'ın genç Hegel hakkındaki monografisine yine de son merci (*Instanz*) olarak başvurmak zorunda değiliz. Bir kez, Hegel'in spekülatif "kavram"ı, her şeyi kendi içinde tanımlayan bir metafiziksel tüm-mantıkçılığın göstergesi sayılamaz; tersine, Hegel'de "kavram" kendi kendisini sınırladığı gibi, nesnelerin kavranılması konusunda da sınırlandırılmıştır. Çünkü Hegel için doğada ve ama özellikle de tarihte, kavramdan kaçınan, yani kavranılmaya elverişli olmayan tam bir "rastlantısallık gerçekliği" vardır. *İkinci yanıt,* birincisiyle sıkı bir bağ içinde, Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin *özdeşlik* olduğunu söyler; çünkü bu felsefede tin (*Geist*), gerçekliği, yine kendisi tarafından tasarımlanmış olan kendi özü olarak kavramak ister. Bu yanıta tam karşıt

bir tez ise, Hegel felsefesinin temel düşüncesinin *çelişki* olduğunu; çünkü diyalektik yöntemin, kavramların tüm hareketi içinde bir çelişkiyi serimlediğini, dolayısıyla burada düşünme gücünün her türlü durağanlık ve sükûnetten koptuğunu ileri sürer. Bu tezin hem tutucu (skolastik-ontolojik) ve hem de devrimci (tarihsel materyalist) Hegel yorumlarında aynı şekilde savunulduğunu görmek ilginçtir. Bu tezler ve karşı tezler, Hegel felsefesinin bazı terimlerine dayanılarak kendi içlerinde de kolayca göreliliieşebilmektedir. Hegel felsefesinin bir *özdeşlik* felsefesi olduğunu savunan (ve felsefesinin daha sonraki bir aşamasında bizzat Hegel tarafından terk edilmiş olan) birinci formüle göre; "mutlak", kendini açması gereken şey, "bağlantılı olan ile olmayanın birbirine bağlanması" ya da daha biçimsel bir ifadeyle, "özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği, karşıt-olma ile bir-olmayı aynı zamanda içinde barındıran"dır.[1] Hegel'in bu gençlik tezlerine dayanılarak bu *üçüncü yanıt* ortaya atılır ve Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin *gelişme düşüncesi* olduğu söylenir. Böylece, örneğin Friedrich Engels ve Kuno Fischer'de olduğu gibi, tamamen farklı yerlerden hareket edilmiş olsa da bu gelişme düşüncesinin çekirdeğinin diyalektik yöntem olduğu ileri sürülür ve bu yöntem sayesinde de 19. yüzyılın büyük düşünce akımlarının, Darwinizmin, tarihselciliğin (historizm) ve bu arada toplumsal ilerleme fikrinin (ide) bir araya getirilmiş oldukları belirtilir. Kuşkusuz, gelişme düşüncesi Hegel felsefesinde merkezcil bir rol oynar; ama bu, sanıldığı gibi hiç de başı ve sonu olmayan bir zaman sürecinin belirsiz akışındaki gelişme değildir; tam tersine, *kendi* başlangıcından bir sona doğru "gelişen" ve bu gelişme içinde kendini de "gerçekleştiren" şeyin, yani "kavram"ın gelişmesi olarak sınırlandırılmıştır. *Gelişme*, Hegel için kavramın kendini gerçekleştirmesidir ki, bu, her şeyin geliştiği hakkındaki modern gelişme fikrinden tamamen farklıdır.

Hegel felsefesinin dayandığı "ilkeler"i ortaya koyma güçlüğü, kuşkusuz, onun getirdiği yeni düşüncelerin neler olduğu sorusunu yanıtlamamıza asla engel değildir. Böyle bir sorunun meşruluğa asla şüphe götürmez. Kendi alanı veya mesleği dolayısıyla felsefe etkinliğine uzak kalmakla birlikte felsefeye ilgi de duyan bir kimse, haklı olarak bir felsefi düşüncenin özü itibariyle ne dediğini ve bunun gibi, bu düşünce biçiminin insan bilgisi ve bilincini ne yolla ileriye götürdüğünü öğrenmek ister. Aslında her büyük felsefede, az veya çok, bu felsefenin temel düşüncelerini kavramamızı

sağlayan bir temel kavram veya temel önerme bulunur. Örneğin bu, Parmenides'te varlık, Herakleitos'ta oluş, Platon'da ide, Aristoteles'te entellekya (*entelekhia*), Spinoza'da töz, Leibniz'de *monad* ya da *individium*, Kant ve Fichte'de Ben, mutlak kavram veya öznedir vb. Hegel'in kendisi de felsefe tarihini böyle ele alır ve her felsefenin, kendisini en yüksek ölçüde açıklayan ve kendi içinde hiçbir kategoriyi unutmayan bir "mantığı" olduğunu söyler. Belki buradan hareketle, Hegel'in kendi felsefesi için yukarıda sözü edilen güçlüklere bir çözüm bulunabilir. Hegel felsefesinin dayandığı ilkenin belki burada olduğu, yani bu felsefenin "tek" bir ilkeyi değil de felsefe tarihi içinde ortaya atılmış olan ilkeler çokluğunu bir araya getirmek ve onlara bir bütünlük vermek gibi bir kaygıya dayandığı söylenebilir. Gerçekten de Hegel felsefesini gelip geçmiş felsefelerden ayıran özellik burada yatmaktadır. Bu felsefe sistemini belirli bir temel önerme veya ilkeye indirgemeyi denemek hiç de uygun bir yol değildir; tersine, bu felsefeye uygun bir şekilde yaklaşmak için Hegel'in bir ilkeler topluluğundan hareket ettiğini, bu ilkeler topluluğu ve özellikle bunların tarih içindeki gelişimi ile felsefenin *içeriğinin* birbirlerine nasıl geçip bağlandıklarını görmek gerekir.

Ne var ki burada da yeni bir güçlük belirir. Açıktır ki, felsefe tarihine böylesine bir yönelişin nedenini keşfetmek hiç de kolay değildir. Günümüzün elbette ki yalnızca Hegel etkisinde olmayan düşüncesinde, Hegel'deki ana sorunun *tarihsellik* (*Geschichtlichkeit*) sorunu olduğu ve hatta bu felsefenin temelinde tarihin bulunduğu şeklinde bir eğilim vardır. Bu eğilime bağlı yorum, bu felsefe hakkında belirli bir bakış açısı sağlasa da günümüzün uç (*ekstrem*) Hegel yorumlarından biri olarak görünmekte ve Hegel felsefesi hakkında oldukça şüphe götürür bir yorum niteliği taşımaktadır. Bize göre, en genelinden yola çıkıldığında, *Hegel felsefesi özgürlük düşüncesini temel alan bir felsefe olarak görülebilir ve bu düşüncenin, Hegel'in tarihe yönelmesinin ana motifi olduğu kadar felsefesinin konusunu da belirlediği söylenebilir*. Hiç şüphe etmiyoruz ki, Hegel felsefesi hakkında şimdiye kadar hep çıkış noktası diye öne sürülmüş çeşitli prensip ve ilkeler, buradan yola çıkıldığında daha iyi ve daha uygun bir şekilde anlaşılabilir. Hegel, Heidelberg baskısı Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'ne (1817) yazdığı önsözde şöyle der: "Felsefeye özgürlük bilimi* olarak da bakılabilir. Çünkü onda nesnelerin bize olan yabancılığı

ve böylece de bilincin sonluluğu ortadan kalkar. Rastlantısallık, doğal zorunluluk ve genel olarak dışsal olana ilişkinlik, bu arada bağımlılık, ürkeklik ve korku sadece ve sadece felsefede ortadan kalkar, sadece felsefede akıl *kendinde*dir."

I

Bizim "özgürlük" kavramına bugün yüklediğimiz anlamlar açısından bakıldığında, Hegel felsefesini belirleyen özgürlük kavramı, bu anlamlara yadsınamaz ölçüde yabancıdır. Biz bugün bu sözcüğü her şeyden önce istençle, insani istenç özgürlüğüyle veya modern terminolojiye başvurursak, "kişisel" karar verme "edim"iyle bağlantı içinde kullanırız. Örneğin teorik yoldan özgürlüğün kendisini soru konusu yapan düşünme olanağının bilincindeyizdir ve bu düşünce olanağı altında özgürlüğün çeşitli fenomenal biçimlerini tanırız ve örneğin ahlaksal (içsel), hukuksal (dışsal), dinsel (imana ilişkin), toplumsal ve siyasal özgürlüklerden söz ederiz. Ve hatta vicdan veya düşünce özgürlüğünden söz edildiğinde, vicdanı veya düşünceyi özgürlükle özdeş kılmaz, tersine bunların her ikisini de istence bağlarız. Buna göre kavramın kökeninin ve kullanım alanının felsefenin hangi kısmında bulunacağı bellidir. Felsefenin bu kısmına geleneksel adıyla "pratik felsefe" denir ve bu felsefenin konusu, bu nedenle insani dünyada özgür istencin gerçekleştirilmesi ve gerçekliği olur. Aslında Hegel de özgürlük kavramını hukuk ve devlet felsefesinde bu bağlam içinde ele alır. Ama farklı olarak o, kavramı bunlarla sınırlandırmaz; tersine, onu felsefenin tüm kısımlarına yayar. Evet, "pratik" özgürlük kavramı bile ancak kavramın Hegel felsefesinin bütünüyle olan ilişkisinin belirlenmesiyle, bu demektir ki özgürlüğün *düşünme* ile özdeşliği sayesinde anlaşılabilir.

Metafizikte *varlık* nasıl ki her şeyin en sonunda kendisine bağlandığı bir evrensel başlık durumundaysa, Hegel'de de *özgürlük* böylesine bir evrensel başlıktır. Düşünce ve özgürlük özdeşliği, felsefenin özgür olmasını getirir. Bu özgürlük yalnızca geleneksel "felsefe" kavramının zaten kendi içinde görünmekle kalmaz; hatta daha çok, bizim felsefe-bilim* ilişkisinde sahip

olduğumuz felsefi önkavrayışta kendini belli eder. Her bilimde bir felsefi önkavrayış vardır ki, bu durum, felsefenin neden *zorunluluk*la değil de özgürlükle hareket ettiğini gösterir. Bunu en iyi, felsefenin kanıtlamacı ve empirik bilime yöntemsel ve epistemolojik açıdan yöneldiği anda görürüz. Çünkü düşünme, zorunluluk talebini zaten kendi içinde taşımakta ve taşıdığı bu şeye form ve içerik bakımından kendisini uyarlamaktadır. Hegel'in yadsıdığı şeyler şunlardır: 1. Düşünmenin zorunluluk talebine indirgenme olanağı. 2. Özgürlüğün zorunlulukla bağdaşmazlığı iddiası. Hegel felsefesinin en önemli varsayımı olan düşünmenin zorunluluğa indirgenemezliğine ilişkin birinci nokta üstünde ileride duracağız. Burada önce Hegel'in ikinci noktaya ilişkin tezlerini ele alacağız ki, bu tezler Hegel'de, özgürlük sözcüğü üzerine yaygın yanlış anlamalarla ilgili kavramsal ayrımlar içerir. "Özgürlüğün" genellikle "sınırsız anlamı olan bir sözcük olması" ve tam da bu yüzden "insan için en yüksek şey"i göstermesinden dolayı pek çok yanlış anlamları vardır. Bu kavramla ilgili yanılgılara Hegel pek sık değinmiştir.[2] Bu yanılgılara, zorunluluk (*Notwendigkeit*) ve zor (*Zwang*, icbar) kavramlarının bir yana; özgürlük ve keyfilik kavramlarının bir başka yana ilişkin kavramlar oldukları yanılgısı da dahildir. Özgürlüğü zorunluluğun karşısına koymak, onu keyfilikle aynı safa koymak demektir ki bu yanlıştır. Özgürlüğün karşıt kavramı zorunluluk değil, tersine, hem kuraldan yoksunluğu ifade eden keyfilik kavramı ve hem de (bir kurala göre anlaşılamadığından bize "kader" olarak da görünen) zor (*Zwang*, icbar) kavramıdır. Zaten zor (icbar) zorunluluk talebinin yönlendirdiği (ama tek başına egemen olamadığı) bilimsel yönteme de yabancıdır. İşte, bilime bakış tarzında Hegel'in düşüncesini öbür bakış tarzlarından ayıran nokta budur. Çünkü Hegel için özgürlük, bilimde sürekli bir rol oynar. Örneğin, aksiyomların seçiminde ve postulatların en başa konulmasında olduğu gibi, sadece bilimin başlangıç önermelerinde bulmayız özgürlüğü; bilimin daha sonraki gelişiminde de onun rolü devam eder. Ama bilimden önce zaten felsefenin başlangıcında da özgürlük vardır; örneğin şüpheden yola çıkma sırasında (Descartes) olduğu gibi, "saf düşünme olanağını düşünme edimi"nde de (Hegel) o vardır. Bilime bakalım: Bilim kendine özgü araçlarla, örneğin analiz, sentez ve kanıtlama yoluyla elde edilebilir olan bilimsel bilgiye ulaşırken, aslında deneyin rastlantısal yoldan verili olan içeriğine zorunluluk formunu yükler. Böylece

bilim aslında başlangıçta bağlanmış olduğu kendi empirik ilgi noktasını terk etmiş ve kendine özgü bir etkinliğe dönüşmüş olur. Bilim, tam da kendine özgü üretken bir güç olarak "bilir". Bilimsel etkinliğin zorunluluğu özgürlüğü ortadan kaldırmış olmaz; tersine, özgürlük, bilim süreci içinde, kendini "bilen öznenin eylemi" olarak dışavurmaktadır.

İşte, felsefenin konusu, Hegel için tam da bu durumun ardında yatanlardır. Şunu hemen saptayabiliriz: *Zorunlu olan*dan, yani yöntemsel araç ve kurallara ve bu yoldan bulunmuş yasalara dayalı olarak kavranan dış dünyadaki olup-bitmelerden özgür olan'a, yani üretici ve kurucu etkinliğe geçiş, bilim teorisiyle sınırlı değildir. Hatta Hegel, giderek özgürlüğün düşünmenin ve varlığın bir hareketi olduğuna inanır. Ne zorunluluk sadece düşünülmüş bir şeydir ne de özgürlük sadece bilim yapmaya çalışan öznenin eylemini niteleyen bir şey olmakla sınırlıdır; tersine, her ikisi de *varlık* ve *düşünme* üstüne bir temel felsefi bağıntıyı ifade ederler. *Zorunluluk* varlıktır; çünkü o vardır ve düşünmeye hükmeder. Hegel, kavrama edimine direnen, kavrama karşıt görünen nesne dünyasını, nesnelerin "sert gücü"nü, "sert dışsallığı"nı kabul etmekten pek uzaktır. Tam tersine o, nesnelerin bir tarzda atlama ve sıçramaları izler göründüklerini belirtir ve hatta zorunluluk alanındaki bu atlama ve sıçramalarda, düşünmenin kendi temelini bulduğunu ve böylece de varlığın ve nesnelerin özünün "mutlak" temelini oluşturduğunu varsayar. Varlığın zorunluluğu felsefi refleksiyon için bir "sertliği", "nesnelerin direnişi"ni ifade eder; ama "zorunluluğu düşünme her türlü sertliği ortadan kaldırır; çünkü o (düşünme) diğerinde (başka olan) *kendisi* olarak vardır."[3]

İşte burada mantığın ontolojik konumu karşımıza çıkmaktadır. Nesneler dünyasında "nesnel" olan, yani nesnel varlık tarafından belirlenmiş olan düşünme, bu konum içinde "öznel", yani kendi kendisini belirleyen düşünmeye dönüşür. Hegel, bu kendi kendisini belirleyen düşünmeye *kavram* adını verir ve kavram, mantığın içinde "özgürlük alanı"nı açar. Şimdi şunu sorabiliriz: Özgürlük Hegel'in mantığında nasıl ortaya çıkmaktadır? Yukarıda zorunluluğun ontolojik anlamının gösterilmesinde başvurulan formüle göre şunlar söylenebilir: Özgürlük, varlığın ne olduğunun yanıtı, yani onun kavramıdır; kısacası "kavram"dır. Bu formül, Grek felsefesinin klasik çağını başlatan eski Sokratik soruyla, yani nesnelerin "ne olduğu" (*ti esti*) sorusuyla rastgele ilişkili değildir. Hegel'de

“kavram”, Platoncu-Aristotelesçi düşüncenin “öz” saydığı, tözün belirlenimi olarak gördüğü şey olmadığı gibi, insanın bir tasarımlama içinde (soyutlama vb. yollarla) kullanmak üzere başvurduğu bir şey de değildir; tersine, kavram *ontolojik* bir kategoridir; o ne bir *tasarım*dır (ki çoğu kez bununla karıştırılır) ne de *psikolojik* bir kategoridir. Hegel, kavramı *ontolojik* saymakla, ilk bakışta yine de klasik töz öğretisiyle bağ kurmuş görünür. Ne var ki o bu bağı şu yolla aşar: Hegel, “kavram”ı modern “Özne”, “Ben” veya “kendinin bilinci” felsefesi ışığında ele alır. Burada Kant’a dayanan Hegel için kavram ancak bir “ekzistens”te, yani “kendinde özgür olan”da bulunur.[4] Kavramı kendinde taşıyan bu özgür ekzistenste, yani “ben”in içinde klasik felsefede ve klasik ontolojide nesnelerin kendi başınalığına, tözselliğine (*substantiality*) bağımlı kılınmış olan *logos*, artık kendi içinde bir etkinlik ve güce dönüşür. Hegel için “ben”in varolan şeylerin (ağaç, ev, kapı vb.) kavramlarına sahip olması da önemli değildir; hatta zaten “ben”in kendisi bir kavramdır, bir tekliğin kavramıdır. Ama varlığın zorunluluğundan özgürlüğe, mantıktan kavramın özgürlüğüne giden spekülatif düşünme hareketi, bu noktada daha genç Hegel’in koyduğu ve felsefesinin programı haline getirdiği göreve yönelir ki; buna göre, “Hakikat, töz olarak değil, tersine, öznel olarak kavranıp ifade edilmelidir.”[5]

Bu tümce *Tinin Görüngübilimi*’nin “Önsöz”ünde yer alır ve Hegel’in tüm sistemi bu tümcenin haklı çıkarılmasına yönelir. Bu yüzden tümce aynı zamanda Hegel felsefesinin hem programını ve hem de görevini belirler. Görev şudur: “Kavram”ın modern transandantal felsefede (Kant felsefesinde) keşfedilmiş olan yeni konumunu temellendirmek ve tüm felsefe geleneğini bu yeni konum altında bir bağdaşıma (*Kombination*) sokabilmek. Ama görev böyle konulunca, Hegel’in transandantal felsefenin dayandığı düşüncede kalmayıp onun *ardına* geçmek isteyeceği de anlaşılabilir. Hegel bir bakıma, Kant tarafından sürekli eleştirilen “kavram skolastiği”ne *geri dönmek* ister ve onun kendisine koyduğu görev açısından bakıldığında bu isteğini haklı gösterecek bir dizi neden de vardır. Ama her şeye rağmen Hegel’in Kantçı düşünceyle kendine göre bir bağ kurduğu da görmezlikten gelinemez. *Salt Aklın Eleştirisi*’ne “derinliğine ve doğru bir bakış”, *kavramın özü*nü yapan şeyi, yani “birliği”, “düşünen Ben’in birliği”

olarak kavrar. Ama Hegel’e göre kavram ve özgürlük özdeşliğine yine de buradan değil, tersine, Kant felsefesinin tamamen başka bir yerinden varılabilir. Hegel’e göre Kant “Ben’in boş bir tasarım”, “bir kavram” olduğunu asla söylemek istemez; “tersine o, tüm kavramlara eşlik eden saf bilinç”[6] ve genellikle kavramların içini doldurabilen şeydir ki, Hegel’in yorumuna göre böyle bir “Ben” kavramına ancak “Analitik Aklın Eleştirisi” altında özgürlük düşüncesiyle varılabilir. Kant, tüm kavramlara eşlik edebilmesi gereken “Ben düşünüyorum” edimine bir kendiliğindenlik (*spontanite*) yüklemesine rağmen “teorik akıl”daki bu kendiliğindenliği, yani sonunda görüdeki verilere bağlı kılınan bu “teorik” etkinliği özgürlük olarak yorumlamaktan kaçınır. İşte, Hegel (ve ondan önce Fichte ve Schelling) tarafından yapılan şey şu olmaktadır: Özgürlük ilkesi, Hegel’e göre, transandantal öznenin sentez ediminin, yani Kant tarafından “kendinin bilincinin ilksel apperzepsiyonu” diye adlandırılan edimin de temelindedir. “Öyle ki bu ilke bilgide de aslında *kendinden belirleyicidir*.”[7]

Şimdi, Hegel felsefesinin başlangıç ve çıkış noktası bakımından “kavram”ın bu yorumu ne ifade etmektedir? Bu konuda, felsefe tarihinde Kant’la birlikte teorik felsefeden pratik felsefeye giden yol bir bakıma kapanmıştır, oysa klasik-antik felsefede de ortaçağın skolastik sistemlerinde de ontoloji, kozmoloji ve fizikten etiğe ve siyasete düz bir yol uzanırdı. *Salt Aklın Eleştirisi* geleneksel ontolojinin “metafiziksel” düşünme tarzını, Galileo ve Newton’un öncülüğünü yaptıkları yeni yasa bilimleri (doğa bilimleri) örneğinden hareketle bir kenara atmıştır. Gerçi Kant bunu “kişi”nin her türlü doğal bağdan arınmış istencini, onun özgürlük bilincini ortaya koymak için yapar ve metafiziksel problemleri (Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, mutlak özgürlük vb.) ancak bu bağlam içinde değerlendirir. Böylece Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin postulalar öğretisi içinde yeni bir özgürlük felsefesi geliştirir, ki Alman İdealizmi’nin felsefesi, kendi görevini buradan hareketle bir özgürlük metafiziği kurmak olarak koyar.[8] Ama Alman İdealizmi bu metafiziği kurarken, Kant’ın teorik ve pratik felsefe arasında yaptığı ayrımdan değil de Kant öncesi sistemlerin teorik ve pratik alanlar arasındaki geçişi sağlayan düz yolundan hareket eder. Kant’ın *logos* ve *ethos*, teorik ve pratik akıl arasında yaptığı ayrım bir yana bırakılır. Bunlar tekrar birbirlerine bağlanmakla kalmaz; hatta Kantçı “istenç

otonomisi" tüm felsefenin dayandığı ilke olarak temel bir değişime uğratılır. İdealist sistemin kalkış noktası varlık değil, özgürlüktür. Böylece Alman İdealizmi, Protestan-Hıristiyan bilinç anlayışına köktenci bir aşkınlık verir. Oysa Alman İdealizmi'nin bu tutumu; doğa yasasını ve görünüş evrenini (fenomenler dünyasını) aşmış olan ahlaksal öznenin ("kişi"nin) kendi kendisini belirlemesinden yola çıkan Kantçı düşünceyi bu aşma çabasından ötürü hem kabul etmeyen; ama nihayetinde bu Kantçı düşünceyi hem teorik felsefeye (mantık, doğa felsefesi) ve hem de öznel tin ve mutlak tin öğretisine yine de taşıyıp sokmuş Hegel için geçerli değildir. Bu taşıyıp sokma işleminin bilgisel değerinden şüphe edilebilir. Zaten daha Hegel'in ölümünden hemen sonra ve o zamandan beri Hegel felsefesi karşısında takınılan en belirgin tavırlardan biri bu olmuştur. Ama bu tavırda direnilirse, Hegel'in bu girişiminin felsefi anlamını kavrama olanağı hemen ortadan kalkar ve bu tür bir eleştirel sınama, Hegel'in soruyu ortaya koyuş tarzındaki özgüllüğü bütünüyle görememe gibi bir sakınca taşır. Hegel'in temel sorununu (Hegelci dilden çevirerek kendi formüllerimize göre belirtmek olanaklıysa) şöyle belirtebiliriz: Kendi kendini belirleme ve özgürlük idesini felsefenin temel ilkesi yapabilmek için hangi koşulları yerine getirmek gerekir? Hangi koşullar, özgürlük ilkesi altında, 1. düşünme ve varlığın (mantığın ve metafiziğin) bir sistemini 2. doğa ve insan dünyasının (doğa felsefesi ve "ahlaklılık sistemi" ve giderek "tin felsefesi") bir teorisini olanaklı kılarlar? Şimdi soru böyle konulunca burada artık, yöntem sorununu tartışamayız. Çünkü bu yöntem eleştirisi, Hegel felsefesinin soruyu ortaya koyuş tarzındaki özgüllüğün ne olduğunu kavrama olanağını ortadan kaldırır. (Bu konuya yazının sonunda tekrar dönülecektir.) Hegel, kendi metafiziksel sorununun çözümüne uzun bir yolun sonunda varmıştı. Bir kere, onu *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde doğa ve özgürlük idelerinin Kantçı bağdaştırılma biçimi hiç de doyurmamıştı. Kuşkusuz, daha başlangıçtan itibaren o, kendi felsefi gelişimi içinde bu konuyu çok çeşitli biçimlerde ele alıp işlemiş ve ayrıntıda sürekli olarak yeni yeni yanıtlar getirmiştir. "Mutlak" bir ilke, yani felsefenin kendisini ve konusunu belirleyen ilke olarak özgürlük idesi ancak özgürlük-zorunluluk, pratik akıl-teorik akıl karşıtlığının ortadan kaldırılması (*Aufhebung*) halinde düşünülebilir.[9] Felsefi refleksiyonun tüm çabası, bu varsayımın öznel-keyfi bir kabul değil, tersine nesnel-zorunlu bir ilke, "mutlağın" kendi-kendisini-

koyması (kendi kendini vaz'etme, *Selbstsetzung*) olduğunun kanıtlanmasına yönelir. Gerçekten de Hegel, değişik ama hep bu "mutlak"a işaret eden kavramlar olarak "tin", "ide", "akıl", "Tanrı" kavramlarını düşüncesinin tepe noktasına yerleştirir. Çünkü Hegel'e göre felsefede amaç, karşıtların (özgürlük-zorunluluk, teorik akıl-pratik akıl) bir ilksel ortamda bağdaştıklarını gösterebilmektir. Özgürlüğün kazanılması ve doğrulanması ancak bu yolla olanaklıdır.

Hegel bu "mutlak"ı, ilk döneminde, yani felsefesine teolojinin egemen olduğu bir evrede *yaşama* olarak adlandırır. Bu "yaşama" kavramı bir bakıma biyolojik bir kavramdır. Ama Hegel "yaşama"da (*Leben*) "spekülatif" bir yan da görecektir. Yaşama canlı organizmaların varlık tarzıdır ve Hegel biyolojik adıyla "canlılık" diyebileceğimiz yaşamayı dış doğadan ayırır. Kendine yetme ve kendi kendini geliştirme, *kendi kendini onarma*; kısacası Hegel'in deyimiyle *kendi kendini yapma* (*Selbsterhaltung*) canlının özüdür; bu öz, diğerinde (başka olanda) kendinde olmaktır. Ama Hegel'e göre, yalnızca tek tek canlılar değil, hatta *bütün olarak yaşama* zaten aslında böyle "spekülatif bir karakter"e sahiptir. Yani yaşama içinde her şey, bir başka şey içinde, diğerinde (*im Anderen*) yansımakta ve her şeyde kendinde olmak (*Beisichsein*) ve diğerinde olmak (*Imanderssein*) karşıtlığı bulunmaktadır. "Mutlak", kendinde olmak ile diğerinde olmanın birliğidir. Bu döneminde Hegel için yaşamanın bütünlüğündeki bu hareket formu, sevgi deneyiminden yola çıkılarak anlaşılabilirdi. Bu sevgi içinde "Bir"in başka olana, diğerine ayrışması vardır; ama bu ayrışma bir ayrılma olarak değil, tersine, yine "Bir" olarak vardır; çünkü onun içinde "yaşamanın kendisi vardır, kendisinin ve birliğinin çift hali olarak". Felsefi sistem düşüncesinin yeşermesiyle birlikte, *yaşama* ve *sevgi*nin yerini *tin* ve *özgürlük* alır. Spekülatif hareket formu aynıdır; ama sevginin yerini artık, bir mantıksal model almıştır. Hegel, Ansiklopedi'de mutlağın en yüksek tanımının "tin" olduğunu ve tinin özünün de *kavram*da oluştuğunu söyler. Çünkü tinin hareketini yakalamanın olanaklı olduğu yer kavramdır. "Felsefenin uzun süre doğru ve içkin olarak çözülemeyen görevi, kavram ve özgürlüktür."[10] Görevin böyle konulması, Hegel yorumcularını bir kez daha rahatsızlığa sürükleyecek niteliktedir. Ama gözden kaçırılan şey şudur: Hegel'de doğa ve tarihsel

evren yorumu, evreni dışlayan veya evreni aşan bir “tin”den hareketle yapılmaz. Tam tersine, Hegel “tin”den “Ben”de verilmiş olan ve onun sayesinde kavranılabilir olan şeyi kasteder. Öyle ki Hegel, “mutlak”ı Kantçı transandantal felsefenin kavram zeminine taşımış olur. O bunu yapmakla, canlıların birbirleri ve yaşamanın bütünüyle olan “doğal” bağını tin ve özgürlük arasındaki gerilimli ilişkiye taşımış olur ki, bu ilişki kendisini tarihsel hareket içinde açığa vurur. Her ikisi de özünde birbirine bağlıdır; hareket formu aynıdır. Tarihte tin, “diğerinde kendisi olarak vardır (onunla birliktedir)”.[11] Ve işte Hegel tarafından en sık kullanılan özgürlük tanımı buradadır: “Diğerinde kendinde olmak” (*Beisichsein im Anderssein*).[12]

İşte bu düşünce, Hegel felsefesini kendisinden önceki tüm felsefelerden ayırır. Kuşkusuz, bununla bu felsefenin yorumunda bir ipucundan daha fazla bir şey kazanılmış olmaz. Bununla birlikte, Hegel’in felsefi sisteminin teorik yapısını ve formunu açıklamada buradan hareketle ne kadar uzağa gidilebileceği gösterilebilir. 19. yüzyıl Hegel eleştirilerinde ileri sürülmüş ve o zamandan beri yaygınlaşmış bir önyargı olarak, yaşlı Hegel’in, gençlik yazılarındaki özgür düşüncesini sonradan bir sistem içinde sınırladığı ve hatta tutukladığı iddia edilir. Bize göre “genç” ve “yaşlı” Hegel’i karşılaştırmak isteyen böyle bir yorum problematiktir. Çünkü olgular tersini göstermektedir. Düşünme, Hegel’de *kendi yayılım ve uzanımını gerçekleştirebilmek için bir sisteme gereksinim duyar ve zaten felsefenin kendi tarihi içindeki dönüşümünü* motive eden de düşünmenin kendisidir.

II

Hegelci düşüncenin gelişiminde *Tinin Görüngübilimi* (1807) ile Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (1817) arasındaki dönemde bir felsefeye giriş kitabı olarak yazılmış olan Felsefi Propedeutik, Hegel sisteminin kuruluşunda önemli bir rol oynar. Felsefi Propedeutik, daha adının da ifade ettiği gibi, bir ön hazırlık dersi, felsefeye hazırlayıcı bir ders için yazılmıştır ve Hegel bu dersi Nürnberg Lisesi müdürü olarak 1808-1816 yılları arasında son sınıf öğrencilerine vermiştir. Ama ders aynı zamanda yüksekokullar ve üniversite

için tasarlanan bir genel öğretim planına uygun olarak da hazırlanmıştı ve Hegel'in dostu filozof Immanuel Niethammer, dersin bu haliyle okutulmasını Bavyera Yüksekokulları Yönetim Kurulu'na önermişti. Buradan şu çıkar ki, Hegel felsefe konularının düzenlenişini kendi deneyimleri ışığında "amacına uygun" şekilde yapmış ve kendi ders planının genelde değişikliklere olanak tanıdığını ve öğretmenin bu plana göre "belirli" hiçbir filozofu örnek almasının gerekmediğini belirtmiştir. Burada Hegel'in kendi "özel" tutumu ortaya çıkmaktadır ki buna göre o, felsefe eğitiminde "özel görüşler"in değil, "bir" felsefenin öğretilmesini istemektedir. Böyle bir tutuma uzun bir araştırma ve olgunlaşma döneminden geçtikten sonra varmış ve böyle bir felsefenin öğretilmesinde kendi hazırlayıcı bilimi, kendi önbilimi olarak *Tinin Görüngübilimi*'ni bu tutum altında tasarlamıştır. Kuşkusuz, bu programa bakarak Hegel'in düşüncesinin sistematik gelişiminin bir serimlemesini ve fenomenolojik açıklamasını yapamayız; ama program, her iki iş için de yapılması gerekeni basit bir form içinde bize göstermektedir. Niethammer eliyle sunulan öğretim planına göre Hegel, felsefe eğitimine alt sınıflarda *mantık*la başlamayı öneriyordu. Bu mantık, Hegel'in o sıralarda olgunlaştırdığı sistemine upuygun bir giriş niteliğindeydi. Çünkü Hegel'in sisteminde mantık bilimi, aslında "ilk felsefe" (*prothe philosophia*) olarak yer alıyordu. Ama Hegel, genele ve tekile (tümele ve tikele) ilişkin soyut mantıksal belirlemelerin genç ruhları zorlamasından da sakınır gibiydi. Çünkü bu genç ruhlar henüz "evlerinde buldukları düşünce" içindedirler. Yine bu nedenle Hegel, bu gençlere hemen felsefe tarihi bilgileri aktarmayı, felsefe öğretimine felsefe tarihiyle başlamayı yararsız ve verimsiz bulur. Felsefi Propedeutik, öğrenciye düşünceleri kavratabilmek için önce "pratik" kavramlara dayanmak zorundaydı. Bu kavramlar, "kendilerine her gün başvurduğumuz ve aynı zamanda herkesçe bir kabul ve onay görmüş (*sanktionierte*) bir varoluş ve pratik geçerliğe sahip"[13] kavramlar olmalıydı. Örneğin Hegel, Hukuk, Ödevler ve Din Öğretisi dersinin "Giriş"inde, "varolan ve aracısız olan"a yönelmekten söz eder. Ancak ne var ki, "varolan ve aracısız olan" yalnız ve yalnız "insanın istencinde düşünülmüş" olarak mevcuttur, ki düşünme olanağı içinde bir başka şeyi istemek (bir dış iştiyak nesnesini istemek) değil, tersine, kendini istemek ve böylece diğerinde kendinde olmak söz konusudur.[14]

Felsefi düşünmenin bu elemanter belirlenimi, felsefede popüler yazı tarzına klasik bir örnek olan "Giriş Üstüne Aydınlatmalar"da daha da geliştirilir. Burada parçayı bütüne bağıntılandırma yöntemi, daha başlangıçta hemen kendini gösterir. Çevremizdeki nesneler kendi belirlenimleri içinde ve tekil şeyler olarak vardır. *Duyusal* yoldan algılanan nesne, biçim, renk, koku, tat vb. nitelikleriyle; bir soyut nesne ise bu duyusal niteliklerden soyutlama yoluyla belirlenir. Duyusal nitelikler aslında bizdeki algılar ve tasarımlardır ve tasarımlar algılardan bizim tarafımızdan soyutlanmış ve yalıtılmıştır. Kırmızılık, acılık örneğin *soyut tasarımlar*dır. Dolayısıyla tasarımın kendisi, düşünmemizin bir belirlemesini taşımaktadır ve tam da bu yüzden o, "soyut" diye adlandırılmalıdır. Bizim için *somut nesne*, bu nesnenin düşünmemizin belirleyiciliği altındaki soyut tasarımıdır. Hegel bu anlamda her tür soyut tasarıma şey (*Ding*) adını verir. İlk bakışta bu terimle günlük dildeki herhangi bir nesnenin kastedildiğini sanırız; oysa Hegel "şey"den, "herhangi bir yolla hiçbir şekilde belirlenmemiş olan"ı kasteder ki zaten düşünmemizin kendisi böyle bir "şey"dir ve düşünmemiz "yalın olanın soyutlanmasından gerçek bir şey (*Ding*) yapar".[15] "Şey", geç Heidegger'in ontolojisinde tamamen farklı anlamdadır. Heidegger, "şey" kavramına günlük dildeki doğal anlamını tekrar vermek istemiştir. Oysa Hegel'e göre "şey", düşünmenin bir ürünü ve sonucudur. Hegel, derslerinde sözcüğü "düşünmek" sözcüğünden türetmiş olmalıdır.* Dolayısıyla "şey"in düşünülmesi sırasında (*im Gedanken des Dinges*) düşünmek demek kendini-düşünmek (*Selbstdenken*) demektir ve dolayısıyla düşünme burada "diğerinde kendinde"dir (*im Anderen bei sich sein*) veya özgürdür.

"Giriş Üstüne Aydınlatmalar" işte bu noktadan hareket eder. Burada bilginin ilk kaynağı olarak[16] deneyimden hareket edilir; daha sonra fenomenolojik çözümleme yoluyla, *bilincin* (*Bewusstsein*) ve *kendinin-bilincinin* (*Selbstbewusstsein*) kurucu işlevlerine değinilir ve her ikisi de *Ben* kavramına indirgenir.[17] İlginç olan, Hegel'in burada felsefesinin paradoksal düşüncesini, yani "Ben"in yalnızca kavramlara *sahip* olmadığı, hatta aynı zamanda kavram *olduğu* hakkındaki düşüncesini kısa yoldan formülleştirme biçimidir: "Günlük yaşamımızda bir bilince sahibizdir ama

kendimizin bilinç olduğunu bilmeyiz.”[18] Ancak, bu sözlere bakarak Hegel’in bilinçsizlik olgusunu veya bedenimizde bilinçsizce olup bitenleri yoksaydığı sanılmamalıdır. Tam tersine, “Biz pek çok, bu arada öncelikle bedensel olarak bilinçten yoksunluğa sahibizdir; örneğin bizzat yaşamamızı sürdürmemizi sağlayan (doğal) yönelimler gibi.”[19] Aydınlatmalar, hiç sebep yokken, güdülere dayalı yaşamamızda kendini açığa vuran bilinçsizlik konusuna yönelir.[20] İnsan, güdülerini kendisi koymaz; tersine, bunlar bilinçsizdir ve doğrudan doğruya insanın doğasına bağlıdırlar. Doğa zorunluluk, “kendinde olan” ile “diğeri” (“başka-olan”) arasındaki ilişki içinde görelileşir. Örneğin etkilenim ve güdüleriyle doğa nesnesi olan ve doğa varlığına bu tarzda bağımlı olan insan, “kendinde” değildir; o tersine, “diğeri”ne bağımlıdır. “İnsan doğrudan belirli güdülere sahip olduğu kadarıyla doğanın buyruğu altındadır ve zorunlu ve özgür olmayan bir ne’lik (mahiyet) gösterir.”[21] Hegel, doğayla özgür-olmayan bu bağ üstüne daha sonra artık geri dönmez. Hatta o, gelişim psikolojisinin bulgularına dayanarak, özellikle çocuklarda etkilenim ve güdüler üstüne refleksiyonla yöneldiği, bu etkilenim ve güdülerin yönlendirdiği insani amaçları ele aldığı zaman bile artık, doğayla özgür-olmayan bu bağ üstüne konuşmaz. Çünkü refleksiyon, Hegel için felsefi bir kategoridir ve refleksiyonun ne’liğini (mahiyetini) özel bir derinleşmeyle araştırmayı dener. İnsan da doğal güdülerinin yönlendirmesi altında doğruca doğa nesnelerine (örneğin beslenmek için) sahip olmaya yönelir. Ama ışığın kırılması olayında olduğu gibi, doğal olarak bir doğru boyunca yayılan ışık ışınları bu doğrultudan nasıl sapıyorlarsa; insan da gereksinimlerini doğrudan doğruya bir nesne sayesinde giderme doğrultusundan sapar ve bir başka şeye yönelir; veya özel gereksinimleri için araçlar kullanır ve bunları genel hedeflere bağıntılandırır. İşte burada insan, doğanın belirlenimlerini aşan *ilk adımı* atar ve doğal bağımlılıktan uzaklaşmaya başlar. Ama burada refleksiyon “göreli”dir ve insan doğaya geri döndüğü sürece refleksiyon da ona bağlı (göreli) kalır. Hegel refleksiyona örnek olarak uzam ve zaman tasarımlarını işaret eder. Düşünme burada belirli bir noktadan bir başka noktaya, bir andan diğer bir âna geçer; ama bizzat uzam ve zamanın ne olduğuna ulaşamaz. Hegel’in *teorik-göreli refleksiyon* ve *pratik-göreli refleksiyon* ayrımını yaparken andığı güdüler sferine ait refleksiyon budur. Burada

refleksiyon “aracısız bir eğilimi, etkilenimi veya güdüyü bırakıp bir başka güdü, etkilenim veya eğilime yönelir; sonra bunu da terk eder vb.”[22] Bu hareket içersinde o hep tekrar bir güdüye düşecektir; yani güdüler sferi üstüne yükselemeyecektir. Yükselme ancak refleksiyonun *ikinci adım*ında tamamlanır. Burada refleksiyon artık, kendine yönelmiştir ve güdülere bağımlı değildir. Hegel bu adımı *pratik-mutlak refleksiyon* veya *sonsuz refleksiyon* olarak adlandırır: “Beni artık daha fazla diğerine (başka-olana) değil, tersine, kendime bağlayan veya kendimin nesne olduğu refleksiyon işte burada belirir. Bu kendine yönelik saf bağıntı, Ben’dir; o (Ben) sonsuz özün kökenidir.”[23]

İşte, propedeutik aydınlatma bu noktada amacına ulaşmıştır ve felsefeye yeni başlayanlar için özgürlük hakkında bir kesin nokta elde edilmiştir, ki felsefe artık, düşüncelerini inşa edeceği zeminin üstünde durmaktadır. Artık, Hegel ikinci kursta, orta sınıflara “genellikle düşünme alanı” olarak *mantık*la başlayabilirdi. Burada Hegelci formülleştirme, doğrudan doğruya Kant’ın ahlak felsefesinin terminolojisini içerir: “Mantığın içeriği, düşünmenin kendi belirlemeleridir ki bu içeriğin düşünmenin kendisi dışında başka bir temeli (ve sebebi) yoktur. Burada *heteronom* olan artık, ancak ve genellikle tasarım aracılığıyla verili olan (şey) haline gelmiştir. Öyleyse mantık bir büyük bilimdir.”[24] Mantıkta “büyük” olan, *düşünmenin otonomi*sidir. Düşünme mantıkta, verili olana (heteronom olana) bağımlı değildir; tersine, kendinden ve kendisiyle birlikte başlar ve belirlemelerini kendinden geliştirir. Hegel’e göre, “dıştan verili olan”a; içerik bakımından “duyusal varoluş”a bağımlı tasarım ve duyumlamalar çokluğunun yanı sıra geleneksel formel mantığın düşünme formları da dahildir. Formel mantık, eleman olarak kavram ve yargılar, kural olarak düşünme yasaları ve çıkarım biçim ve türlerinden oluşur, ki tüm bu eleman ve ilkeler birlikli bir temelden hareketle türetilebilirler. İşte bu temel, düşünmenin kendi içinde bulunmaktadır: “O halde düşünme bir içeriğe sahiptir ve o buna hiç kuşkusuz kendi başına, *otonom* bir tarzda sahiptir.”[25] Hegel’e göre düşünmenin otonomisini Kant’ın transandantal felsefesinin “büyük keşfi”ne borçluyuz. Kavram veya Ben, “düşünüyorum”un birliğinin saf formudur ve böyle olduğu için de tüm ontolojik düşünme, varlık ve varlığın özü

hakkındaki tüm belirlemeleri kendi içinde düşünmekte, yani *refleksiyon* yapmaktadır ve dolayısıyla bu belirlemeleri kendinden çıkarmaktadır: “Ben, genelinde düşünmek demektir. ‘Düşünüyorum’ dediğimde bu, bir şeyin özdeşliğidir.”[26] Bu şu demektir: *Ben’in varlığı, düşünme*dir veya Hegel’in bir başka yerde ifade ettiği gibi “Ben ve düşünme aynı şeydir.”[27] Ben düşüncesiyle kendimizi tüm doğal ve toplumsal belirlenimlerden (bedenimizden, çevremizden, bir ulusun, bir ailenin, bir toplumsal grubun üyesi olmaktan) soyutlayabiliriz. Ne var ki bu pek az olanaklıdır. Yani bir olanak olarak “kendinde” bir şey halinde düşünebiliriz kendimizi ama Ben’i daha çok “Biz” anlamında ifade edebiliriz. Çünkü, “Ben daima kendi kendisiyle basit bir özdeşliktir ve bir düşüncedir. Oysa Biz, Ben olarak tüm kendi belirlemelerimizin temeliyiz (sebebiyiz). Düşünüldüğü sürece (kadarıyla) nesne, düşünmenin formunu taşır ve bu yüzden bir *düşünülmüş nesne* olur. O sanki Ben tarafından yapılmıştır; yani bu demektir ki o düşünülmüştür.”[28]

III

Bu yalın ifadeler içinde Hegel, felsefeye yeni başlayanlara Kant’ın keşfinin büyük önemini ve anlamını ve ama aynı zamanda bu anlamın aşılması için atılması gereken adımı açığa çıkarmayı dener. Nesnenin düşünmede Ben’e “özdeş” kılındığı tümcesi, Kant’ta henüz “öznel” kalan ve tam bir teorik geçerliğe sahip olmayan özgürlüğün gösterilmesinde (propedeutik bir tarz içinde) kalkış noktasını oluşturur. Düşünme, diğerinde (başka olanda) kendinde olmak istiyorsa, onun kendisini bir sistem içinde genişletmeye ve doğal ve tarihsel deneyim dünyasının içine girmeye, bu dünyaya “dalmaya” gereksinimi vardır. Hegel’e göre Kant’ın transandantal felsefesi, bu görevi ancak yetersiz bir şekilde yerine getirmeye çalışmış veya belki de bunu hiç istememiştir. Transandantal felsefe kendi düşüncelerine bir beden ve form veremediği gibi, belirli bir içerik de verememiştir. O birincisi olamamıştır; çünkü kendi *sistem formunun eleştirisi*ni yapamamıştır. Öbürü de olamamıştır; çünkü o, eleştirel yoldan

yıkıp elediği geçmişin düşüncesini geçmişte kalmış bir şey olarak bir yana bırakmış ve kendisini (bilinebilirliklerinin ilkelerini ortaya koyup dile getirdiği) olgulara teslim etmiştir. Kuşkusuz, Hegel transandantal felsefenin ve transandantal eleştirinin sonuçlarını onaylar ve eski dogmatik ontolojinin sona erdiği bilinci, Kant, Fichte ve Schelling'te olduğu gibi, onda da pek canlıdır. Ama Hegel'i seleflerinden ayıran nokta, bu bilincin deneyimle bağlantıya sokulma şeklidir. Kant düşünmeyi deneyime ve olgulara teslim ettiği için felsefenin krizini aşamamıştır; tersine, kriz sonuçlayıcı bir çözüm bulmak için insanı zorlayan bir şekilde büyümekte, doruğa tırmanmaktadır.

Geç Hegel'in ansiklopedik sistem formuna yönelişi, Kant öncesi okul felsefesinin sistematiğine geri dönüşü, işte bu noktadan hareketle açıklanabilir. Bu sistematik formun geliştirilmesinde Felsefi Propedeutik önemli bir rol oynar. Nürnberg Lisesi'nde çalıştığı sıralarda Hegel, felsefenin görevini, *Tinin Görüngübilimi*'ndeki şekliyle, "mutlak bilme" üstüne bir doğal bilinç kurmak olarak koyar. Bu, bir başka yönden onu sürekli meşgul eden bir konuyla da bağlantılıdır. Gerçekten de Hegel, bu sıralarda "bilim" olmaya çalışan tek tek disiplinlerin öğretilebilirliği ve öğrenilebilirliği problemiyle de uğraşmaktadır. Bir kez sistem, her şeye öngelmesi gereken boş bir kavram şematizmi, geleneksel bir dogmatik ontoloji olmayacaktır; tersine o, felsefi-tarihsel durum üstüne bir yanıt olabilmelidir. Hegel'in sistem konusunda hareket noktası budur. Daha *Mantık*'ın (1812) ilk cildine yazdığı "Önsöz"de, okul felsefesinin artık sona erdiği iddiasını, kendisiyle yeni bir yaratımın başladığı, bunun halen "mayalanma" dönemini yaşadığı iddiasıyla birleştirir. Ve bu ikinci iddiayı, transandantal felsefenin ilkesini bir bilime dönüştürme talebiyle bağıntılandırır. Bu bilim, transandantal felsefenin "boş formalizm"ini aşmak isteyen bir bilim olacaktır.* Hegel, felsefi düşünmenin sistem ve içerikten yoksunluğunu, Ansiklopedi'nin (1817) "Önsöz"ünde kısmen, "bilim alanında olduğu gibi, politika alanında da yükselen yeniçağın gençlik neşesi"ne bağlar. Bu sistem ve içerik yoksunluğunun bir sistematik form aracılığıyla aşılmasının asıl önemi de şuradadır: Felsefe yeniçağda empirik bilimin "real" içeriğinden ayrılamamış, kopamamıştır. Bu konu, Hegel'in daha Jena'daki yazılarında ele alınmıştı. Hegel bu yazılarda modern felsefenin durumuna şöyle bir teşhis koyar: Yeniçağ düşüncesinin gelişimi içinde "felsefi olan, metafiziğe terk edilmiştir". Öyle ki mekanik, fizik,

hukuk, politika öğretisi gibi tek tek empirik bilimler “ide”den bağımsızdırlar ve kendilerini kurmak için yalnızca pozitif deneyime dayanırlar.[29] Oysa Hegel’e göre felsefenin hedefi, empirik bilimler arasındaki bu çokyönlü bölünme ve ayrılmalara karşı çıkmak ve tek tek empirik bilimlerin kendilerini felsefeden ayırıp bağımsızlaşmalarını (*Emanzipation*) aşmaktır. Hegel için, “bilimleri tekrar felsefeye vermek” gerekir (*jene Wissenschaften der Philosophie wieder zu geben*).

Burada bizi Hegel’in “bilimleri tekrar felsefeye vermek” konusunun peşinden gidip gitmediği veya ne ölçüde gittiği ilgilendirmiyor; daha çok, görevin böyle konulması ve onun daha sonra yol açtığı sonuçlar ilgilendiriyor. Felsefenin öğretilebilir ve öğrenilebilir, içerikli ve “sistem” formuna sahip bir *bilim** olması gerektiği, Hegel için daha Jena’daki doçentlik yıllarından beri kesin bir şey olarak saptanmıştır ve o ders takrirlerine çoğunlukla, felsefenin tümü üstüne sistematik bir ders kitabı görünümü vermiştir. Hegel’in ders planları bu dönemde sürekli birbirine karıştırılmış, değiştirilmiş ve kısmen gerçekleştirilebilmiştir. Bunun nedeni, yalnızca konulan görevin güçlüğü değildir; hatta daha çok, genç Hegel’in yeni felsefe idesinin bir sistem formuna ve deneyim dünyasının gerçekliğine henüz pek uzakta olmasındadır. Bu bize şunu gösterir: 1803-1804 ve 1805-1806 ders yıllarından kalmış olan doğa ve tin felsefesi üstüne iki elyazısı ders notu da hatta bilimler arasındaki tüm dogmatik sınırları göstermeye ve bilimlerin dayandıkları felsefi ideleri serimlemeye yardımcı olması amacıyla planlanmış ve Hegel için kendi sistemine bir giriş olarak düşünülmüş olan *Tinin Görüngübilimi* de hiç de Hegel’in bu konudaki son sözlerini söylediği çalışmalar değillerdir. Hegel, okul felsefesinin didaktik-sistematik formuna denk bir sistem olanağı hakkında ilk kez *Mantık*’ı yazarken bir açıklığa kavuşabilmiştir. O, eski metafiziğin formunun korunma düşüncesini, daha kitabın ilk bölümünde dile getirir. Hegel, 2 Ağustos 1816’da Friedrich von Raumer’e gönderdiği ve “Üniversitede Felsefe Öğretimi Üstüne” başlığını taşıyan bir yazısında, işte bu noktadan hareket eder. Bu yazıda, Hegel’in daha sonraları Heidelberg ve Berlin’deki etkinliğinin programı karşımızdadır. Program, Hegel’in Nürnberg’deki lise öğretmenliğinin deneyimlerini yansıtır ve 1817-1827 yılları arasında geliştirilen ansiklopedik sistemin son şeklini de büyük ölçüde belirler. Felsefenin Kant’ın transandantal felsefesiyle birlikte içine düştüğü çıkmaz

burada hareket noktasını oluşturur. Çıkmaz şuradadır: “Özel bilimler”* eski bilgi formlarını ve eskiden felsefenin konusu sayılan şeyleri aralarında bölüşmüşlerdir ve çağdaş eğitim, bilimlere duyduğu güvenle, bu eski bilgi form ve konularına, geçmişte kalmış şeyler olarak hiçbir “ilgi” duymamaktadır. Eski felsefe artık “antikalaşmıştır”. Ama “öbür yandan eskinin yerine çıkan yeni felsefe idesi ortada kalmakta” ve özel bilimlerin boş bıraktığı alanı dolduramamaktadır.[30] Çünkü Kant’ın getirdiği bu yeni felsefe idesi, “felsefeye ait konular alanını, düzenlenmiş, kendi parçalarından oluşmuş bir bütün halinde konumlama” talebini ve gereğini yerine getiremez. Felsefe öğretiminin sistem formunun işte bu belirtilenlerle bağlantılı olarak düşünülmesi gerekir. Çünkü çağdaş eğitimin yöntemine ve zamanına uygun genel “bilimselliği”, Hegel’in sözleriyle “ilgiden yoksundur”. “İlgi”nin unutulduğu yeni felsefe idesi zaten bilim (empirik bilim) örneğinde ve bilim hakkında geliştirildiğinden, felsefe eğitiminin dayandırıldığı kavram ve ölçütler de bu ideye bağlıdırlar. Oysa bu yeni felsefe idesi, “eski içeriği” kabullendiği, benimsediği, yeniden ele aldığı, gelenekle aktarılanların içinde yine kendini veya özgürlüğünü gördüğü ve bunu talep ettiği sürece bir “bilim” (en geniş anlamıyla bilim -ç.n.-) olmaya doğru gidebilir.

Geç Hegel’in programı işte budur ve bu program taslağı, Propedeutik’in üçüncü bölümünde ve Felsefe Ansiklopedisi’nin tüm bölümlerinde genişliğine uygulanmıştır. Hegel bu taslağı ilk kez 1810-1811 ders yılında “bir sistematik düzen”e sokar ve o ders yılından başlayarak Nürnberg Lisesi’nde her yıl bu plana göre ders verir. Bu “sistematik düzen” onun ilgisinin öylesine merkez noktasındadır ki, üst sınıflarda tüm tekil ders konularını artık bu düzlemde ele alıp işlemektedir. Hegel, ansiklopedik yazış biçimine, felsefe öğretiminin felsefenin “eski içerik”ini yeniden ele alabileceği bir esneklik ve genişlik verir. Öyle ki o, 18. yüzyılın ders kitaplarında (Wolff’un, Sulzer’in, Feder’in kitaplarında) yer alan konulara ayrıntılarıyla girer. Bu tutum kendisini daha “Giriş”te belli eder. Hegel, örneğin historik, empirik ve bilimsel bilgi ile rasyonel bilgi türlerini karşı karşıya koyar ve burada Christian Wolff’un deney bilgisi (*cognitio historica*, empirik bilgi) ve akıl bilgisi (*cognitio philosophica*, rasyonel bilgi) ayrımından hareket eder. Birincisi, “olgular”ın veya pozitif verilerin (*ex datis*); öbürü ise akıl ilkelerinin veya prensiplerin (*ex principiis*)

bilgisidir. İşte Hegel, burada tam da bu geleneksel bilgi türleri ayrımını aşmak için bir olanaktan söz eder. Çünkü Hegel'e göre, empirik yoldan bilineni ancak ve ancak kavram dolayımında "rasyonel hale getirmek ve onu rasyonel bilince sokmak" olanaklıdır.[31] Okul felsefesinin kullandığı kavramlara bu dönüş, "öznel mantık"ın "ontolojik mantık"tan ayırt edilmesinde kendisini daha açık olarak gösterir ve burada Hegel'in eski ontolojinin varlık hakkındaki belirlemelerini hangi anlamda benimsediğini de anlarız. Burada öznel mantık ile ontolojik mantık birbirlerine geçerler. Mantığın özü "öylesine saftır ki, bu öze ait, yani akla özgü bir şey olarak kavram, doğa ve şeylerin yasası olarak vardır."[32] Hegel, okul felsefesine ait içerikten, en az Felsefe Ansiklopedisi'nin "Doğanın Bilimi" başlıklı ikinci bölümünde, en çok da "Tin Bilimi" başlıklı üçüncü bölümünde yararlanır. Burada "doğanın bilimi"yle uzun boylu ilgilenilmez. Buna karşılık, ayrıntılara inilmese de "tin bilimi"nin temellerinin burada tamamen atılmış olduğu görülür. Doğa Felsefesi, Nürnberg ve Heiedelberg'de bulunduğu sıralarda, Hegel'in hiç de çok ilgilendiği konu değildir. O ancak çok daha sonraları, ilk kez Berlin'deki derslerinde bu konuyu tekrar ele alır. Bu derslerin Hegel'in tüm yapıtları arasında yayımlanması (1841) ise hiç etkili olamamıştır. Doğa Felsefesi, daha yayımlandığı anda eskimiştir. Bu, yalnızca Hegel'in bu konudaki zayıflığından ileri gelmemektedir.[33] Daha çok, onun kendi felsefi ilkesini, uygulamada sınırlandırmasından ileri gelmektedir. O, *tin felsefesi*nin temellendirilmesiyle ilgileniyordu ve ilkesini burada parlak bir biçimde uyguluyordu. Ve en önemlisi, doğa onun için ikincil bir öneme sahipti. Hegel bunu pek açık bir şekilde şöyle dile getirmiştir: "Doğa .... kendi varoluşu içinde hiçbir özgürlük göstermez; tersine, zorunluluk ve rastlantısallık gösterir."[34] Doğa gerçekliği hakkında hiçbir doğruluğa sahip değiliz. Hegel için doğa bize yabancı bir şeydir. Doğa, "diğerindelik" (*İmandersseinheit*) ve "dışsallık" formuna sahiptir. Kavram ve varlık burada birbirinden kopuktur. Dolayısıyla felsefede özgürlük bağıntısı ancak teolojik açıdan yaratılışı konu edinen düşünme yolu üzerinde ve "doğa idesinin özgürce terk edilişi" sayesinde kurulabilir.

IV

Şimdi artık, Hegel'in kendine koyduğu görevi nasıl yerine getirdiğine geçebiliriz. Görev, kendisi hakkında bir bilince sahip olan "Ben"e veya "kavram"a bir içerikle tamlığını (bütünlüğünü) vermek, onun içeriğini doldurmaktır. Bu "Ben", "diğeri" (başka-olan) olmayan, tersine, kendine özdeş olan ve "kendinin bilincinde olan"dır. İşte bu "Ben"i ele almak ve ona bir içerikle tamlığını (bütünlüğünü) verme görevi, Ansiklopedi'nin en yoğun bölümlerini hiç de rastgele oluşturmuş olmayan *tin felsefesi*ne düşer. Ansiklopedi'nin bu bölümleri, Hegel'in daha sonraki yapıtlarının da ana kaynağıdır. Çünkü Hegel, Ansiklopedi'nin 1817'deki ilk düzenlenişi sırasında, tin felsefesinin bölümleri ve ayrıntıları üstünde yeniden çalışmıştı. Daha sonra 1821'de (tek) bağımsız baskı olarak *Hukuk Felsefesi* yayımlandı ve 1827'de yaklaşık 100 paragraf daha eklenmiş olarak 2. baskısı yapıldı. Ansiklopedi'nin 3. baskısı ise 1830 yılındadır. Hegel ilk kez 1817'de Estetik okuttu; 1821'de Din Felsefesi ve 1822-1823 ders yılında Tarih Felsefesi dersleri verdi. Bunların yanı sıra, daha Jena'da 1805-1806 ders yılından beri okuttuğu Felsefe Tarihi derslerine devam etti. Daha sonra Hegel'in öğrencileri tarafından yayımlanan bu derslerin tümüne bir tarihsel dünya görüşü egemendir ve bu eserler, *tarihsel tin bilimleri*nin gelişimine giden yolu açmıştır.

Ama *tin felsefesi*nin kaynağı ve kökeni bir başka yerdedir. Tin felsefesi, baştan sona, spekülatif "kavram"ın hareketini izler. Spekülatif "kavram" tarihsel-toplumsal dünyanın "gerçekliğini" aşmak ve donmuş tarihsel gelenekleri, bu "gerçeklik" içinde "kendinde" olmak için aşma yoluyla ortadan kaldırmak ister (*Aufhebung*). Ama şurası açıktır ki Hegel bir skolastik kavram realizmi içinde yeni bir transandantalizm felsefesinin ardına sığınmaz. Hatta Hegel, böyle bir kavram realizmini, tin felsefesinde geleneksel tin öğretisinin dogmatik hayaletlerini yeniden diriltmek olarak görür. Tin felsefesi böyle bir kavram realizmine değil, tersine, Kantçı pozisyona dayanacak ve ama Kantçı pozisyondan kendi ilkesi doğrultusunda hareket edecektir. Hegel burada geleneksel tin öğretisinin tarihine yönelir. Bu tarih pek eskilere gider. Hegel, "Söz'ün kendisi ve *tasarım* erkenden bulunmuştur," der.[35] Bunu, pagan-antik *logos* ve *nous*'da ve *İncil*'deki Hıristiyanlaştırılmış şekliyle *pneuma*'da (soluk, nefes, ruh, tin, *Geist* -ç.n.-) buluyoruz. Ama bu kavramların kendilerine ait anlamları ve

tarihleri artık, geçmişte kalmıştır. Özellikle de Kant'ın töz metafiziğini eleştirisiyle birlikte, *logos*, *nous*, *pneuma* adlarıyla tözsellik yüklenmiş olan şeyin, insanın kendi "Ben"i olduğu anlaşılmış ve yine Kant'la birlikte "Ben"in yeni anlamı ve temeli özgürlük olmuştur. İşte Hegel buradan başlayarak, cesur saptamalarla, tin öğretisinin bir felsefi tarihine yönelir. Tin öğretisinin doğal çıkış noktası "ruh"tur ve öğreti, insanın bedensel varlığı yanında "ruh"un ne'lik (mahiyet) ve niteliğine yönelir. "Eskiler"de, yani antik felsefede, düşünce ve varlık karşıtlığı henüz oluşmamıştır; "ruh", "tinin belirsiz anlamı"na sahiptir ve henüz doğaya tutuklanmış haldedir. Klasik töz ontolojisinin yönlendirdiği geleneksel metafizik, ilk kez Hıristiyanlıkla birlikte, bir "kendi başına" ve "özgür" tin anlayışına yönelmiştir.[36] Hegel'e göre metafiziğin klasik konuları ancak buradan hareketle anlaşılabilir. Bu metafiziğin ana sorunları, *ruhun yeri ve ölümsüzlüğü, ruh ve beden birliği* (*commercium mentis et corporis*) gibi sorunlardır. İşte, Hegel'e göre ilk kez Kant, "tini, bu metafizikten ve onun tasarımlarından (ruh ve madde vb.) kurtarmış ve ruh yerine Ben'i koymuştur."[37] Bu yüzden Kant'ın eleştirisi, "daha yüksek bir tözsellik" olarak[38] bir *özgürlük felsefesi* için ve tinin "öz"ünü tanıyabilmek için ana koşul ve dayanaktır.[39] Hegel "tin"i ruh ve bilinç birliği olarak tanımlarken,[40] tanımda yer alan öğeler (ruh ve bilinç) Hegel'in tarih kurgusunun başlangıç ve bitim noktalarıyla ilgilidir. Bilinç felsefesinde hiçbir nesneyle sınırlanmamış olan "Ben", tek tek bedenlere ve doğaya bağımlı olan "ruhlar"ın bir doğrudan bütünlüğüne dönüştürülemediği sürece soyut kalır. İşte bu, Hegel'in tini, "Ben'in bir başka-Ben'le (başkasının Beni) kendi nesnesi olarak birlikte olduğu" ve içinde onunla bağ kurduğu "ortam" olarak anlayıp yorumlamasının ve felsefe tarihine yönelişinin ana nedenidir. Tin, ne insan dünyasını aşan bir sferdir ne de böyle bir sferin belirsiz adıdır. Tersine, tin insan dünyasının ve bu dünyada yer alan öznelerin (insanların) varlık tarzlarının adıdır. Hegel tinin ne olduğunu, "Ben" demenin spekülatif karakterine dayanarak aydınlatır. Sözcüğü kullanırken, bununla her şeyden önce kendi varoluşumuzun bölünmez ve parçalanmaz biricikliğini, tekliğini kastederiz. Ama bununla, kastettiğimiz şeyden daha fazlasını söylemiş oluruz. Çünkü bir veya birkaç "Ben"den

değil, tümüyle “Ben”den, yani bir tümellikten söz ederiz.[41] “Bir kimse”nin “Ben” diyebilmesi, tam da bir değil, tersine, “Biricik”, yani tamamen bireyleşmiş kişi olması demektir. “Ben”, kavram gibi, biricikliğin ve tümelliğin birliği ve karşıtlıkları aşan tinin tek ve en basit belirlenimidir. Hegel de Kant ve Fichte gibi, “Ben”in soyut tümelliğini vurgular. “Tin, tümelliğe kendi nesnesinde ve *düşünülmüş bir şey* olarak sahiptir; yani o bu tümelliğe saf halde kendi soyut öznelliğiyle, *ben-olma* ile özdeş olarak sahiptir.[42] Ama tin, ne yalnızca düşünülmüş veya düşünülebilir olan bir şeydir ne de Fichte’de olduğu gibi “Ben, Ben’e özdeştir”, yani saf kendinin-bilincinin kendisiyle basit bir özdeşliğidir. Tersine, insanların birbirini tanımalarının diyalektik hareketi içinde kendi gerçekliğine sahip olan karşıt konumlu şeylerin özdeşliğidir.

Hegel’in, “tin”i bu anlamda, yani tekillik ve tümelliğin birliği olarak, “Bir”in (tek insanın) başkasında kendisini (başkasının Beni) ve başkasını tanımasından yola çıkarak tanımlamış olması rastlantı değildir. Çünkü insan dünyası sadece bizim dünya tini, halk tini (ulus tini), aile tini, çağ tini vb. sözcüklerle anladığımız şeylerin kaynağı ve zemini olmakla kalmaz; hatta o aynı zamanda Hegel’in tinin evrensel hareket ve ne’lik (mahiyet) formunu stilize ettiği “kendi farklılaşması içinde Ben’in kendinde olması”nın ana örneğidir. Öbür insanlarla veya insani olan ve insan elinden çıkmış bulunan yapıtlarla ilişki içinde diğerinde (başka-olanda) kendimizde oluruz. Çünkü burada Ben ile diğer-Ben (başkasının Beni) arasındaki tüm farklılık, tinin kendi içindeki farklılık, yani tinin kendindeki farklılaşmasıdır ve tinin doğadan farklılığı anlamına gelmez. Tekrar vurgulayalım: Tin felsefesinin ana dayanağı, tinin doğadan kökten *farklılığı*dır. Kuşkusuz, Hegel’e göre tin, “doğanın ereği” olarak doğada zaten içerilmiş haldedir; fakat o, doğadan “doğal olarak” çıkmaz. “Doğa kendi içkinliğinde tinin kendi başınalığına erişemez.” Hegel burada tamamen, *İncil’*deki yaratılış düşüncesini benimseyen bir ontoteolojik anlayışa dayanmaktadır. Tek insanın tinsel yaşamı süreklilik göstermez; tersine, doğadan tam bir kopuşla, ölümle biter. Ölümün Hegel’in doğa felsefesinin sonunda yer alması, doğanın kavram yoluyla nüfuz edilebilir olmayışının, tersine, kavramdan yoksun ve kavranılamaz olmasının kanıtıdır. Ölüm doğal yaşam akışını parçalar. Ancak, tin genelliğini ve sürekliliğini, yaşayan bireyin

tekliğinde ve sonluluğunda dışavurur. Böylece insan bilincinde “kendindelik” kavramı nesnelleşir; genel olan *için* ve birey *olarak*.

İşte burada felsefe tarihi bakımından oldukça dikkate değer bir görünüm ortaya çıkar: Hegel felsefesi, bütününde *doğa düzenine bağlı olmayan bir teleoloji* içerir. Hegel felsefesi, 16. yüzyıl reformatörlerinin (Luther, Melanchton, Calvin) ve 17. yüzyıl metafizikçilerinin (Descartes, Hobbes, Malebranche) skolastik felsefenin Aristotelizminin karşısına koydukları aynı özel doğa kavramını benimser. Skolastik öğretide tin, doğadan bağımsız değildir; tersine, en yüksek basamak olan “inayet alanı”nda (*regnum gratiae*) bile tin doğal bir yere sahiptir ve tam bir doğal basamaklanma gösterir.

Hegel’in tin felsefesi ise hiçbir doğal basamaklanma tanımaz. Bu felsefe, aynı şekilde 17. yüzyılın “doğa alanı” ile “erekler alanı” arasında bir ayrım varsayan ve doğanın kendiliğinden inayete doğru gittiğini öğreten tin öğretisini de (Leibniz) yadsır.[43] Hegel felsefesinin betimlediği şekliyle tin alanı bir teleoloji içerir; ama bu teleoloji kendine içkindir; onun hiçbir doğallığı yoktur ve biz onu bu yüzden doğada değil, tersine, kavramın hareketi içinde ve kavramın hareketi olarak tanırız. Hegel’in teleolojisi, kavramın gerçekliğe kendini sokması ve gerçeklikte kendinde veya özgür olmasına dayanır. Dolayısıyla tinin kendi içindeki basamaklanma süreci de asla doğal değildir ve empirik-doğal yoldan gösterilemez. Çünkü bu süreçte tin kendine içkindir ve kendi özüyle bağıntılıdır; doğayla değil. Bu süreç, doğadan giderek *serbestleşme* ve bir “ikinci doğa” olarak kendi varoluşuna sahip tin dünyasının *ortaya çıkışı* olarak, özgürlükle bağıntılıdır. Tin alanı özgürlük alanıdır ve bu haliyle hiçbir doğal hiyerarşi göstermez. Ama o, doğal dünyadan kopuk veya doğanın dışında veya üstünde de değildir; tersine, “tin dünyası yine bizzat ondan (doğadan) yükselir.”[44] Öyle ki Hegel felsefesi, sözcüğü sözcüğüne ve olumlu anlamında, *regnum dei et gratia*’nın (Tanrı ve inayet alanı) kavramsal açınlamasını özgürlük düşüncesinde bulan Hıristiyan teolojisinin izinde ve bu teolojinin dünyasallaştırılması (*Verweltlichung*) olarak görünür.[45]

Kategoryal belirlenimine göre tinin özü, kendi *idéalite*’sinde yatar. Terim, gündelik anlamından tamamen başka bir anlam taşır. Çünkü “idealite”, Hegel’de gerçekliğe (*realite*) veya maddeselliğe (*materyalite*) karşıt bir şeyi

ifade etmez; tersine, gerçekliğe ve maddeselliğe kavramsal yoldan nüfuz etme olanağını gösterir. İdealite, tinin yukarıda sözü edilen ilk özbelirleniminden, yani tinin "özgür" olmasından çıkar; onun doğanın dışsallığından, kendi doğal dışsallığından, bedensel varlığından *soyutlanabilir* olmasını ifade eder.[46] Soyutlama etkinliği, tinin kendine özgü bir niteliği veya onun bir "kapasite"sini ifade etmez; tersine o, bir *süreç* ve *gelişim* olarak özgürlüğün ifade edilmesine, anlatılmasına, ona işaret edilmesine hizmet eder. Özgürlük, *olan* değil, *oluşturulan* bir şeydir. Dolayısıyla *idéalite* de ancak ilerleyen bilgi süreci içinde, tinin kendini tanıma süreci içinde oluşur. Süreç doğadan başlar ve şu aşamaları izler: 1. Tin kendini bedendeki ruh ve doğanın içinde tekil ve biricik bir şey olarak tanır (antropoloji). 2. Beden ve doğa arasında ilişki kurar, kendini onlardan ayırır ve kendini başkasındaki Ben (başkasının Beni) olarak yine kendisiyle ilişkiye sokar (fenomenoloji). 3. Kendine-ilişkinliğini ve kendindeliğini, teorik ve pratik etkinlikle nesnelleştirir (psikoloji); yani doğayı zorlar ve kendi başlangıç koşulunu yine kendi evrenine yerleştirir. Bu, üç basamaklı, tez ve antitezlerden senteze doğru ilerleyen bir gelişme modelidir ve Hegel'in tin felsefesinin sistematik yapısı bu modele dayanır. Tinin özgürleşme ve kendini tanıma süreci bu üç basamakta olur. O ilk kez, *öznel tin* olarak, bedenden ve doğadan kendi özgürlüğünün *kavram*ını çıkarmaya çalışır; ikinci kez, *nesnel tin* olarak, bu kavramı bir ailenin, bir sivil toplumun, devletin ve dünya tarihinin özel halleri (*Situationen*) içinde gerçekleştirir. Ama her iki basamak da "sonlu tin"i ifade eder ve içerirler. Sonluluk burada kavram ile gerçekliğin birbirlerine henüz tam olarak uymaması, örtüşmemesi anlamına gelir.[47] Öznel tin, bedenin ve doğanın elemanter koşullarına bağımlıdır; nesnel tin ise, toplumsal-tarihsel dünyanın nesneleri, yasaları, kurumları, araçları, makineleri vb. içinde özgür bir konuma sahiptir. Ama her iki basamakta da tinin kendi nesnelleştirmeleriyle olan bağıntısı, henüz zorunluluk koşulları altında bulunur, ki bu koşullar tinin diğerinde (başka-olanda) kendine tam olarak dönmesine izin vermezler. Kendine dönme, ilk kez üçüncü basamakta, *mutlak tin*'de olur, ki onun görünümleri, sanat, din ve felsefedir ve bunlar zaten bizzat "tin"dir. Sanat yapıtının seyrinde, dinsel simgelerin tasarımında ve en nihayet felsefi düşüncede, Hegel'e göre, tinin içinde her türlü "nesneden gelen yabancılık"

ve doğallık ortadan kalkar (*Aufhebung*). Burada, daha önceki basamaklarda kendini diğerinde (başka-olanda) tanıyan tin artık, diğerinden (başka-olandan) bağımsızdır ve kendisiyle “mutlak” bir ilişkidedir.

V

Tin felsefesinin ayırdığı bu basamakların her birindeki içsel süreci ve aynı basamaklandırma modeline uygun olarak yapılan ayrımları Hegelci düşüncenin mantıksal yapısına geri götürmek ve dayandırmak hiç de kolay değildir. Açıktır ki burada diyalektik yöntemin sade bir uyarlanışından daha fazla bir şey vardır. Diyalektik yöntemde, konu kavramın üçlü düzeni altına sokulur ve yöntem, konusunu bu yolla sistematize eder. Hegel’e yöneltilen temel eleştirilerden birisi de onun tüm sistemimi diyalektik yöntem üstüne kurmuş, sisteminin tümünü bu yönteme indirgemiş olduğudur. Kuşkusuz, Hegel’in, diyalektik yöntemi bir şablona dönüştürdüğü durumlar hiç de az değildir ve onun bu yöntemle uygulamada bir kılı kırk yarmacılığa ve mugalataya (*Pedanterie*) düştüğü tartışmasızdır. Ama yine de mantık, Hegel felsefesinin bütününü ne kadar az kapsıyorsa, diyalektik yöntem de bu felsefenin konusuyla o kadar az özdeştir. Çünkü kavram formları ve *mantığın* konusunu oluşturan bu kavram formlarının kendi aralarındaki bağıntılar, kendi başlarına hiç de bir şey ifade etmezler; tersine bunlar, kendilerinden ayrı tutulması gereken bir *anlamın ifade edilmesinin araçları*dır. Hegel’e göre, felsefe kavramının ve (mutlak ile “tin” ve “ide”nin; kavram ile gerçekliğin; öznellik ile nesnelliğin birliği olarak) bu kavramların birbirleriyle olan bağıntılarının ne ifade ettiği, öznel bilincin meşru ve hatta kaçınamayacağı bir sorusudur. Kuşkusuz, felsefe kavramlarla “çalışır”; ama o, kavramlarla çalışan öbür etkinlikten, yani matematikten farklıdır. Felsefe de matematik gibi, iş gördüğü araçları, yani kendi kavramlarını tanımlar; ama o bu kavramlara anlamlarını vermeyi ve onları geliştirmeyi bilmediği sürece boş bir kavram şematizmine, boş bir kavram operasyonuna dönüşür. Hegel için örneğin Christian Wolff’da felsefenin bu tanımlayıcı etkinliği önümüzdedir. Wolff’da klasik metafiziğin “ide” sözcüğünün anlamı, bir en yüksek varlığın imlemi olarak

söz konusu edilir ve bu yüzden onun ontolojisinde “mutlak”, varolan veya şey (*ens*) olarak görülür ve adlandırılır. Wolff’a göre mutlağın anlamına (*Sinn*) ve imlemine (*Bedeutung*) daha fazla yakınlaşma olanağı da yoktur. İşte, Hegel’e göre bu durum tam da felsefe kavramlarının kendi bilincimizin içeriğiyle ortaya çıktıklarını, bunlara bilincimizin aracılık ettiğini göstermektedir ki, felsefenin ne olduğu, ifadesini zaten burada bulur. Şunun veya bunun ne ifade ettiği sorusunun yanıtını o şeyin anlamını, amacını, düşüncesini gözeterek verebiliriz: “Tanrı nedir, diye sorduğumuzda, Tanrı terimi burada ne ifade etmektedir? (Bu soruya yanıt vermek için) biz her şeyden önce onun düşüncesine, tasarımına sahip olmalıyız.”[48] Tanrı hakkındaki *tasarım*lara, resimler (dinsel tasvirler) ve figürlerde sahip oluruz; ama sözcüğün *saf anlamıyla Tanrı düşüncesi* veya Tanrı kavramı bunlardan ayrılır. “Düşünmede kavranan Tanrı” resim, tasvir ve figürlerde tasarımlanan şeyin mantıksal yoldan bilinmesi anlamına gelir ki; işte bu, mantığın konusudur. Tanrı’nın mantıksal anlamı, resim ve figürlerde tasarımlanan anlamından hiç de daha az önemli değildir.* Eğer felsefe “varlık” veya “şey” veya hatta “ide” üstüne doğrudan doğruya düşünsel belirlemelerle işe başlarsa; “bilincimiz bundan hoşnut olmaz; o burada evinde değildir ve bizzat bu saf düşünsel belirlemelerin imleminin ve anlamının ne olduğunu sormak ister.” Bilincimiz işte burada yeniden bu saf belirlemeler üstüne bir tasarıma, bir “içerik örneği”ne gereksinim duyar. Buradan “imlemin imlemi”ne geçmiş oluruz ki, bu da bize düşünmenin saf alanı içinde açık olabilir.[49]

Hegel felsefesinin hakikat (*veritas, Wahrheit*) iddiası işte burada karşımıza çıkar. Hegel’e göre düşünmenin saf anlamı içinde böyle bir “içerik örneği”, “tin” olarak mutlağın tanımında verilir; ama mutlağın belirlenimi, Wolff’da olduğu gibi, “şey” (*ens*) olarak verili olamaz. Zaten mantıksal bilme, tinin bu saf tanımı dışında hiçbir kanıta ve öncüle gereksinim duymaz. Ama Hegel’in bizi inandırmak istediği gibi, mantıksal bilme hiç de kendi kendine yeterli ve kendine içkin değildir ve o, bilinç ve deneyim içeriğinden kopamaz. Çünkü *mantık* her ne kadar kavramlar ile “saf anlamlar” arasındaki ilişkiler alanı ise de bu kavram ve anlamlar ancak ve yalnızca bilinç ve deneyim içeriğiyle doldurulabilir.[50] Yukarıda da değinildiği gibi, “kavramın doğası”nın “Ben’in doğası”yla açıklanmış

olması bu durumun klasik örneğidir. Öyle ki bu örnek, Hegel'de bir felsefe terimi olarak "kavram"ın ne anlama geldiğini de açıklar. Gerçekten de kavram, Ben'e dayandırmaksızın anlaşılamaz. Bu, mekanizmin, kemizmin (kimyasalcılığın), teolojinin ve yaşamanın mantıksal yapıları için de geçerlidir. Bunlar da aynı doğal deneyime dayanırlar ve bunlara tasarımlarını aynı doğal deneyim verir. Bu, Hegel felsefesi bakımından zaten başka türlü de olamazdı. Sistemin kuruluşunda belirli bir bölümü oluşturan *tin felsefesi*nin, gerçekte tüm öbür bölümlere hükmetmesi de bu sayede anlaşılabilir. "Tin", kendini doğada ve tarihte "manifeste eden" ve mantıksal bilinç tarafından "soyutlamaların yalıtılmış sistemi" olarak formüle edilebilen belirlenimlerin tümlüğünü içerir. Sistem mantıkla başlar ve mantığın içinde kendi sağlam temeline sahip olur. Ne var ki mantıksal bilinç, felsefenin daha çok, tinin varlık tarzından hareketle belirlenen ne'liğini (mahiyet) oluşturmaz. Hegel mantıksal bilinci felsefi bilincin "manifestasyon"u, bu bilincin doğa ve tarih içinde kendini *serimleyişinin*, *dışavurumunun* formu olarak görür. Tinin başka hiçbir belirlenebilirliği ve başka hiçbir içeriği yoktur; tersine, tin işte bizzat bu manifestasyon, bu dışavurum, bu açımlanıştır. Hegel'in, mutlağın "pek uzaklarda bulunduğu ama düşünenler olarak açıkça bilincinde olmasak da onun doğrudan doğruya ve tümüyle bizimle birlikte oluşumunu sürdüren ve bizim şu anda yaptıklarımızda kendini göstermeye devam eden şey"[51] olduğunu belirtirken neyi kastettiği, burada açıkça ortaya çıkar. İşte, düşünmemizin ve bilincimizin şu andaki durumunu, *şu-andalığını* (*Gegenwaertigkeit*) felsefe ortaya koyabilmelidir. Hegel'in açımlama teorisi, çağdaş felsefe tartışmalarında *hermeneutik* başlığıyla yeniden gündeme gelen eski *açımlama/yorumlama* teorisiyle tartışma içindedir. Çünkü açımlama/yorumlama, insanda, kendi içinde insanüstü bir şey olarak bulunan tinin kendini etkinliğe sokmasının bilgisidir. Hegel, tinin insandaki bu ilksel kendini açığa vuruşunu, kendini ifşa edişini (*Kundgabe*) *tanrısallığın açığa vurumu* (açınım, *Offenbarung*, *revelation*) olarak adlandırır. Dolayısıyla Hegel, açımlama kavramından, çağdaş hermeneutikte olduğu gibi, bir defalık (tarihsel) olayların açımlanmasını anlamaz; tersine, açımlama tinin genel açınım ve hareket formu olarak

anlaşılır. Buna göre tin, diğerinde (başka-olanda) “kendini gösterir” ki; açınım işte budur.[52]

Hem aracısız (duyumlarımızla algılanan; tekil) ve hem de aracılı (yalnızca düşünme yoluyla serimlenebilir olan; genel) bir şey olarak tinin bu kendini göstermesi (*Sichzeigen*), felsefenin soyut kavramlarına ve bilincimizin tasarımlarına “imlem”ini verir. Bu bakımdan Hegel’in tin felsefesine *hermeneutik* adını pekâlâ verebiliriz. Ama bu hermeneutik, çağdaş hermeneutikten farklı olarak, tinin doğa ve tarih içinde kendini-göstermesinin, kendini açığa vuruşunun genel ve temel formel yapılarını verecek bir mantığa gereksinim duyar. Bu yapılar öyle bir bağıntı içinde olmalıdır ki, biz tinin kendini açığa vuruşunun anlamını ve imlemini tanıyabilelim. Mantıksal kavramlar ve bu kavramlar arasındaki bağıntılar, uygulama alanlarını, tinin kendini açtığı yapıda bulurlar. Tinin kendini mantıksal kavramlar içinde açması, Hegel’de mantığın “spekülatif problemi” olarak ortaya konur ve problem *nesnellik düşüncesinin konumları* başlığı altında ele alınır. Hegel’in burada “nesnellik” terimini kullanmış olması, onun 19. yüzyılın ikinci yarısında felsefeye egemen olmuş olan epistemolojik bir yol izlediği sanısını uyandırabilir. Oysa tersine, burada epistemolojik soru koyma tarzıyla bir “benzerlik”ten[53] hiç de söz edilemez. Burada Hegel, tamamen metafiziğin içinde kalan bir düşünme yolu üstündedir. Hegel nesnellikten, hiç de epistemolojinin ana konusu olan özne-nesne bağıntısı içinde söz etmez. Tersine, Hegel için nesnellik, nesnenin düşüncedeki ilksel “varlığıdır”. Başka bir deyişle, Hegel nesnellikten söz ederken, nesneyi değil, nesnenin düşüncesini, nesnenin bizim için “düşünülmüş varlık” (*gedachtes Sein*) olmasını kasteder. “Nesnellik” terimi, Hegel’de üç yüzlü bir anlama sahiptir: 1. Yalnızca öznel olarak tasarlanmış ve düşünülmüş olandan farklı olarak, dışsal-nesnel halde *mevcut olan*ın nesnelliği. 2. Öznel duyumun rastlantısallık ve parçalılığından (*Partikularite*) farklı olarak, Kant tarafından nesnelerin deneyim olanağının koşullarının sorgulanmasına yönelik transandantal inceleme içinde saptanmış olan *genelin ve zorunlu olanın* nesnelliği. 3. Yalnızca bizim tarafımızdan ve bizim için *düşünülmüş kendindeliğin* (*gedachtes Ansich*) nesnelliği.[54] Bu üç anlamın üçü de kullanılabilir; ama felsefede söz konusu olması gereken, birinci ve ikinci anlamların üçüncüye

geri götürülmesi ve üçüncünün içine yükseltilmesi yoluyla ortadan kaldırılmasıdır (*Aufhebung*). Çünkü felsefi refleksiyonun amacı, “nesnel düşünme”nin kazanılmasıdır. Nesnel düşünmede, nesne ve düşünce “aynı” olurlar ve bu halleriyle felsefenin “mutlak nesne”si haline gelirler.[55] Bu anlamda “nesnellik”, bir ontolojik düzenleyici kavramdır; nesnelerin nesne kılınabilmesinin koşulu veya Kant öncesi metafizikte olduğu gibi, nesnelerin transandantal hakikatidir (*veritas transandantalis*).

Hegel, *nesnellik düşüncesinin ilk konumundan* söz ederken, işte bu bağlam içinde konuşur. Düşünmenin belirlemelerini nesnelerin özü olarak gören eski metafizik (Wolff), işte tam da bu birinci nesnellik tasarımına dayanır: “Bir şeyin ne olduğu, onun *kendindeliğinde* tanınmasıyla, bu demektir ki onun düşünülmesiyle bilinir.” Eski metafizik, bir şeyin ne olduğunun düşünme yoluyla bilinebileceğini savunan yönüyle, kendisinden sonra gelen eleştirel felsefeden (Kant) daha *yüksekte*dir.[56] O, yöntemli bir düşünme yoluyla şeylerin hakikatinin temellendirileceğine ve bu hakikatin dile getirilebileceğine inanır. Hegel bu inancı eski metafizikle tam olarak paylaşır. Metafiziksel düşünme, hakikati yalnızca tasarlamakla kalmaz; hatta o bu hakikati Tanrı, ruh ve evren hakkındaki “sonsuz” akıl kavramları içinde kendisine nesne kılar. Ama Hegel’e göre, eski metafizik, şeylerin hakikatinin düşünme yoluyla temellendirilebileceği inancında ne kadar haklıysa da başvurduğu yöntem yanılgılara sürükleyici olmuştur. Onun hakikatten yoksunluğu da burada başlar. Çünkü eski metafizik, Tanrı, Ruh ve Evren gibi akıl kavramlarına aslında psikolojik tasarımlardan hareketle bir anlam yüklemiş ve ama bu psikolojik kökenli kavramlara tözsellik ve “yetkinlik” vermekten de geri kalmamıştır. Durum böyle olunca, bu kavramları psikolojik kökenlerinden bağımsız olarak belirlemek olanaksızlaşmıştır. Bu yüzden eski metafizik, kendi hakikatinden düşünsel belirlemelerin formu içinde söz eder ve bu düşünsel belirlemeleri özneye de yükler. Örneğin Tanrı *vardır*, evren *sonlu* veya *sonsuz*dur, ruh *basit* ve *karmaşık*tır vb. Bu çözümleme yönteminde olsa olsa, düşünsel belirlemelerden çıkan yapıntılar ile bu yapıntıların empirik yoldan geçerli olduğunun gösterilmesiyle uğraşılabilirdi. Dolayısıyla bu belirlemelerin hakikati “ifade edip etmediği” sorusu eski metafizikte asla sorulamazdı. Örneğin “basitlik” düşüncesinin “ruh” ve “tin” sözcükleriyle ifade edilen

şeyi kavramada işe yarayıp yaramadığı veya Tanrı'nın yüklemlerinden hareketle varlığı belirlemede öznenin bir katkısının olup olmadığı sorulamazdı. Çünkü eski metafizik "gerçekliğin bütünlüğü" peşinde olduğundan, olumsuzlamayı (*Negation*) tanımaz. Ama işte durum bu olunca, Hegel'e göre eski metafizikte en zengin, en dolu kavramın yerini boş bir kavram alır. Öyle ki metafizik, kavramların çözümlenmesinin doğruluğuyla ve bu kavramların ilkelerle bağıntısıyla ilgilenmemiş; tersine, varlık, varoluş, sonlu, sonsuz, basitlik vb. kavramları zaten "doğru" (hakiki, hakikati kendinde içeren) saymış ve yine zaten bu kavramları kullanmış olmakla hakikatin dile getirilmiş olduğuna inanmıştır. Sonuç olarak metafizik, buradaki özel mantıksal problemi görememiştir.

Zaten metafizik bu mantıksal problemi göremediği içindir ki, kendi "akıl nesnelerinin apaçıklığı"nı savunabilmiş ve saf düşünsel etkinlikle şeylerin hakikatinin bilinebileceğini bu anlamda ileri sürmüş ve sonunda bir dogmatizme dönüşmüştür. Onun bu dogmatizmi, saf düşünsel etkinlikle şeylerin hakikatinin bilinebileceğinden şüphe eden septisizme yol açmıştır. İşte Hegel, *nesnellik düşüncesinin ikinci konumuna* bu yönden girer. Bu ikinci tür nesnellik, *empirizm ve eleştirel felsefe* (Kant) bağıntısında temelini bulur. Empirizm, dogmatik metafiziğe bir tepki olarak güçlenen septisizmin çocuğudur. Metafiziğin konusu, düşünsel belirlemeler altında "kendinde" ve sonsuz şeylerin bilgisine ulaşmakken; empirizmin yöneldiği dünya, sonlu, yani duyusal yoldan deneyimlenen dünyadır. Metafiziğin boş soyutlamalarıyla tatmin olamayan özne, empirizmde bir tatmine ulaşır.

Hatta empirizmde "özgürlük ilkesi" mayalanmaya başlar. Çünkü Hegel'e göre empirizmde özne, "kendi bilmesinde geçerli kıldığı şeyi, yani önceden bilmesi gerekeni bizzat görür."[57] Burada Hegel'in, özellikle empirik bilimde, düşünmenin zorunluluk talebini zaten kendi içinde taşıdığı ve taşıdığı bu şeye form ve içerik bakımından kendisini uyarladığı, dolayısıyla empirik bilimin de özgürlüğe dayandığı hakkındaki iddialarını anımsamak gerekir.[58] Öyle ki, düşünme empirizmde "sağlam bir yerdedir". Metafizik, öznenin sınırsız belirlemelerini yine kendinden ve diğerinden (başka-olandan) çıkarma olanağına sahip olduğunu bilememiştir. İlk kez Kant'ın *eleştirel felsefe*siyle birlikte, düşünme kendisi hakkında bir açıklığa ve anlama kavuşmuştur. Kant, metafiziğin bilmediği bir şeyi, "düşünmenin otonomisi"ni keşfeden kişidir ve aynı Kant, düşünmenin deneyim

dünyasında “sağlam bir yerde” olduğunu belirtmiştir. Ne var ki Hegel’e göre, empirizm kendi gelişimi içinde hep materyalizme doğru yol alır (Hegel’in burada materyalizmden, 18. yüzyılın “mekanist” materyalizmini anladığını belirtmek gerekir). İşte, materyalizme doğru yol alan “nihai empirizm” için doğa ve madde, veri olan her şeyin kendisinden türediği içerik haline gelir, ki “nihai empirizm”i bekleyen şey, onun bir “özgürsüzlük öğretisi”ne dönüşmesidir. “O, özgürsüzlük öğretisine dönüşür; çünkü özgürlük tam da benim karşımda hiçbir mutlak diğerinin (yani madde ve doğanın) olmadığı, tersine, benim yalnızca kendimden başka bir şey olmayan bir içeriğe bağlı olduğum yerde meydana gelir.”[59] Hegel’de ele alınan tüm “izm” ve sistemlerin ayrımlanması ve karşılaştırılmasında özel ölçütü işte bu oluşturur. Bu özel ölçüte “özgürlük ölçütü” denebilirse, materyalizme doğru yol alan empirizme tekrar metafiziğin yanında bir yer vermek gerekir. Çünkü materyalizmin “madde”si içindeki özne, metafiziğin “Tanrı”sı karşısında olduğundan hiç de daha fazla “kendinde” ve özgür değildir. Çünkü burada “madde” de, “Tanrı” da aynı dogmatik refleksiyonla düşünmenin nesnesi kılınmışlardır ve metafizikte de, materyalizmde de “düşünmenin otonomisi” ortadan kaldırılmıştır ve düşünme “kendinde” değildir.

Hegel bu bakış noktasından hareketle ilerler. O önce Kant felsefesini *Salt Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde serimlenen temel pozisyonu içinde sınamadan geçirir. Kant, özgürlük ve düşünme ilkesini empirizmin *karşısına* koymuştur. Ama o bunu yapmakla, sistemini bir *düalizme* dayatmış oluyordu. Kant’ta bir yandan algıya ve yüzünü bu algıya çevirmiş olan anlığın (anlama yetisinin, zihnin) sonlu dünyasının bilgisine yönelmiş olan empirizm ile değişmez ve kendinde şeylerin bilgisine yönelmiş metafiziğin birleştirilmesi söz konusudur. Kant öbür yandan da aklın ve kendi kendisini belirleyen özgür düşünmenin sonsuzluğunu vurgular.[60] Bu ayrımla birlikte felsefe içinde, kendi tarihiyle tartışma ve hesaplaşmada önemli bir evre başlar. Artık, eski metafizikte varlık üstüne sürdürülmüş olan devler savaşının (*Gigantomachie*) yerini yeni bir devler savaşı alır. Eski metafizikte bu savaş, anlıksal (zihinsel) belirlemelerin kendileri ve konuları arasında sürüp gitmişken[61] ve eski metafizik tamamen bu savaşa gömülmüşken; Kant’ın yaptığı ayrımla

birlikte bu savaş, anlık (zihin) ile akıl arasındaki savaşa dönüşmüştür.[62] Hegel bu bağlamda önce Kant'ın kozmolojik antinomilerin örtüsünü açma şekline yönelir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde bu antinomileri hiç de "sofistik zekâ oyunları" olarak görmez; tersine, Kant'a göre kozmolojik antinomiler düşünmenin zorunlu olarak ve ister istemez gelip çattığı "çelişkiler"dir ve evrenin "totalite"sinin bilinmek istendiği her durumda, bu antinomilere gelip dayanmak kaçınılmazdır.

"Anlığın (anlama yetisinin, zihnin) belirlemeleriyle akla sokulmuş olan çelişkinin asli ve zorunlu olduğu düşüncesi, yeniçağ felsefesinin en önemli ve en derin ilerlemelerinden biri olarak görülmelidir."[63] Hegel'e göre Kant, felsefenin yolunu düzeltmiş ve felsefeye metafizikten ve metafiziğin özdeşlik mantığından diyalektiğe giden yolu açmıştır. Kant, bize tüm nesnelerin, tasarımların ve kavramların zorunlu bir yönü olarak çelişkiyi ve bu çelişkiyi gösteren diyalektiği tanıtan kişidir. Ama Kant sistemi, düşünmenin nesneler karşısındaki düalist konumunu saptamakla yetinmiştir. Hegel bu duruma, "Kant'ın Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisinin Meta-Eleştirisi"nde eğilir.[64] Ama Hegelci meta-eleştiri burada hiç de özel bir çıkarsamaya başvurmaz. Tersine, Hegel şununla yetinir: Kant'ın ontolojik Tanrı kanıtlamalarına yönelttiği temel eleştiri, Tanrı kavramından Tanrı'nın *varlığına* geçilemeyeceğidir. İşte Hegel, yine Kantçı antinomilerin niteliğinin, insana "Tanrı düşüncesinden hareketle onun var olduğuna geçme" olanağını verdiğini bildirir.[65] Hegel burada tamamen Friedrich Heinrich Jacobi'nin hareket noktasını benimser. Jacobi'ye göre Tanrı'nın varlığının kesinliğini, düşünmemizin *aracısız bilme*sinde ve imanda buluruz. İşte, Hegel'in Kant'a yönelttiği meta-eleştiri buradan hareket eder ve biz Hegel'in *nesnellik düşüncesinin üçüncü konumu*ndan neyi kastettiğini bu bağlam içinde anlayabiliriz.[66]

"Ben" veya "kavram" tümeldir ve aynı zamanda düşünen "özne" olarak tekildir. Tekillik yönü kavramın tüm belirlenimi içinde ifadesini bulmak zorundadır. Böylece Hegel, metafiziğin mantıkçılığına (logizmine) tamamen karşıt bir tutum alır. Çünkü metafiziğin mantıkçılığında (logizminde) tekillik yönü ortadan kaldırılmış, özne silinmiştir. Bu nedenle metafiziğin Tanrı hakkındaki anlıksal (zihinsel) belirlemeleri karşısında

“gönül” asla ve hiçbir şekilde tatmin olamaz.[67] Aynı motif Kant eleştirisinde yeniden karşımızdadır. Kant, Tanrı’nın varlığı üstüne metafiziksel kanıtlamaların yanıltıcı çıkarımlarının örtüsünü açmış, foyasını meydana çıkarmıştır. Ama Hegel’e göre bu çıkarımlar asla tamamen “yanlış” da değildirler; tersine, daha çok, tinin dünyadan Tanrı’ya doğru yükselişinin sınırlı serimleme ve betimlemeleridir yalnızca. Ne var ki tinin dünyadan Tanrı’ya doğru yükselişinin bağı düşünme değildir; tersine, dünyanın değerden ve anlamdan yoksunluğudur (*Nichtigkeit*). Dünya, koşulluluk alanıdır. İşte, metafiziğin temel yanılgısı, koşulsuz olanı (Tanrı) kanıtlamada ve göstermede koşullu olana (dünya) dayanmasıdır. Tüm kozmolojik Tanrı kanıtlamalarında bunu görüyoruz. Hegel’e göre koşulsuzu koşullu aracılığıyla göstermek olanaksızdır. Koşulsuz, şeylerle (nesneler) koşullanmış olamaz. İşte, Jacobi’nin iman felsefesinin dayandığı ve Hegel tarafından da onaylanan kanıtlama yolu budur.[68] Ama Hegel (bu noktada hiç de ilk kez olmamak üzere) Jacobi’nin iman felsefesinin çıkış noktasını oluşturan “aracısız bilme”yi eleştirir. Hegel’e göre Jacobi’nin konumladığı şekliyle “aracısız bilme” ile felsefe arasında bir karşıtlık vardır. Çünkü felsefeden yoksun bir “aracısız bilme”yi empirizmden veya anlığın metafiziksel kullanımından ayırt etmek olanaksızdır. Aracısız bilmenin burada tekyanlı (dogmatik) ve sonlu (koşullu) düşünsel belirlemelere düşmesi kaçınılmazdır.[69] Dolayısıyla her türlü aracısızlık, ne var ki bir aracılığın sonucu olur. Bu durumda aracısız bilmenin “olgu”ları sanılan şeyler, her olgunun, bizim için hiç de her zaman farkında olmadığımız bir etkenler dizisinin ürünü olduğu gösterilerek kolayca yadsınabilir. Yani bu olguların bizim tarafımızdan aracısız bilinmiş olması, onların doğal ve tarihsel veya hatta psikolojik yoldan, yani aracılıkla oluşmuş olmalarını asla değiştirmez. Bu anlamda Jacobi’nin iman felsefesi tam anlamıyla reaksiyonerdir. Çünkü Jacobi’nin iman felsefesindeki konumuyla aracısız bilme, sonunda bize kendi bedenimiz, Tanrı ve dış nesnelerin aracısız kesinliği dışında artık hiçbir şeye “aracılık etmez”. Bu durumda biz yeniden yeniçağ felsefesinin çıkış noktasında, Descartes’ın *cogito ergo sum*’unda bulunuyoruz demektir.[70] Ama Jacobi’nin çıkış noktası ile Descartes’ın çıkış noktası arasında yine de bir fark vardır. Çünkü kartezyen düşünce kendi temel önermesini yöntemli olarak geliştirmiş ve “yeniçağın

bilimlerine temelini vermiş”ken; Jacobi, “kendi içeriğine göre sonsuz olan şeyi bilme”yi,[71] fantaziden ve kaba imanın verdiği güvenden kaynaklanan bir keyfiliğe teslim etmiştir. Böylece Jacobi’nin ‘’aracısız bilme”sinin Tanrısı her türlü belirlenimden yoksun bir ne’lik (mahiyet) olma anlamını kazanmıştır ki, “gönül” ve “tin”i bu ne’lik (mahiyet) içinde ifade etme olanağı yoktur. Öyle ki “tin olarak Tanrı”dan söz etmek burada “boş söz”e dönüşür; çünkü bilinç ve kendinin-bilinci içinde o, “her zaman kendinden ve diğerinden (başka-olandan) ve dolayısıyla hatta aracılıktan ayrılır.”[72]

Hegel, *nesnellik düşüncesinin üç konumu*nu işte böyle serimler. O, kendi felsefi çıkış noktasını üçüncü nesnellik düşüncesinde bulur ve felsefesini buradan hareketle geliştirirse de onun felsefesi bu üçüncü nesnellik düşüncesine değil, mantığa dayanır. Dolayısıyla felsefenin düşünsel belirlemeleri veya kavramları “hakiki” ve “tinsel” olanı içermek zorundaysalar, onların mantıksal yapısı üç yönden kavranmalıdır: 1. *Soyut* veya anlıksal 2. *Diyalektik* veya olumsuz-akılsal 3. *Spekülatif* veya olumlu-akılsal. Her üçü de birbirine aittir ve birbirlerini şart koşarlar. *Birincisi* altında metafiziğin konumu tanınır. Metafizik, kavramlarını kendi kesin ayrımları içinde sabit kılar, ki Hegel’e göre bu, düşünmenin bir zorunlu koşuludur. *İkincisi* altında Kant’ın adını anmak gerekir. Ama burada Kant’ın değil, Hegel’in oluşturduğu diyalektik kavramı söz konusudur. Bu da kendi içinde yeniden üç yön gösterir: 1. Ontolojik yön: diyalektiğin temelini oluşturur. 2. Yöntemsel yön: diyalektiğin bilgisel kullanımını oluşturur. 3. Septik yön: diyalektiğin karakterini oluşturur. Tikel düşünsel belirlemelerin kendi üstlerine yükselmesi ve karşıtlarını aşması, bu gibi belirlemelerin ne’liğini (mahiyetini) oluşturmaz; tersine bizzat varolanın niteliğini oluşturur. Çünkü varolan (Hegel tarafından tam da bu yüzden “sonlu” olarak adlandırılır) onda kendi kanıtını bulduğundan, düşünsel belirlemeler kendilerini aşabilirler ve diğerinden (başka-olandan) kopabilirler. “Sonlu olan her şey kendi üstüne yükselir.”[73] Felsefi şüphe buradan hareketle, şundan veya bundan şüphe etmekle kalmayan, hatta konusunu “tüm sonlu şeylerin değersizliği ve anlamdan yoksunluğu”nda bulan yetkin bir şüphe olur.[74] Soyut (veya olumlu-akılsal) ve diyalektik yönler üçüncüsünde, yani spekülatif (veya olumlu-akılsal) yönde birleşirler;

ama ondan çıkamazlar. İşte Hegel'in özgün düşüncesi buradadır. Özellikle "felsefi" olan düşünme bu *üçüncüsü*dür ve bu haliyle "en zoru"dur.[75] Felsefenin zorluğu yalnızca anlık (zihin) kavramlarını donuk kalıplar olmaktan çıkarıp akıcı hale getirmek ve onlardaki içkin çelişkileri göstermekte ortaya çıkmaz; hatta daha çok, kendini çelişkilere teslim etmemesinde ve düşünsel belirlemeleri hiçlikte çözülmeye terk etmemesinde belirir. Aklın anlıkla savaşı, sonuncusunun diyalektik yolla aşılmasıyla sona ermez. O her çabada devam eder ve Hegel için bu çaba, varlık çerçevesindeki gerçek devler savaşıdır (*Gigantomachie*). Bu savaş, "kavram"ın düşünülmesindeki *çelişki* ile *kavramda aynı zamanda kendinde olma* arasındadır. "Spekülatif düşünmek" demek, "kavramların karşıt konumları içindeki belirlenimlerinin birliği"ni kavramak demektir.[76] Felsefi spekülasyon, bir-olan'ı diğeri (başka-olan) içinde öyle yansıtır ki, bu yansıtma (Latince *speculari*: yansıtma, ayna) *içinde* birbirlerine karşıt belirlemeler "aynı şeyler" olarak ve kendi birlikleri içindedirler. Ama burada birlik olarak görünen şey hiç de birleşen karşıtların yanında bir üçüncü şey değil; tersine, karşıtların birliğinin görünüşe çıktığı düşünmenin kendisidir. Düşünme, yalnızca ya bir-olan'da *ya da* diğerinde (başka-olanda) ise, olumsuz anlamda diyalektiktir; *hiçbirinde* değilse spekülatiftir; *hem* bir-olan'da *hem de* diğerinde (başka-olan) bulunuyor ve burada onun kavramına ulaşıyorsa, kendindedir. Öyleyse, kavram formları içinde özellikle "felsefi" olan, diyalektik kavram formundan da önce gelen spekülatif kavram formudur ve felsefenin konusu, farklı belirlemelerin bir birliği olan spekülatif kavram formu içinde açımlanabilir ve anlaşılabilir. "... *Tin* hakkında ve *tin* üstüne, özellikle spekülatif olarak bir söz söylememek (gerekir). Çünkü o, diğerinde (başka-olanda) kendisiyle birlikte olmanın birliğidir. Aksi halde Ruh, Tin, Tanrı sözleri kullanıldığında, sanki taşlar ve kömürler hakkında söz ediliyormuş gibi olur."[77]

VI

19. yüzyıl felsefesi, Hegel’in ölümünden birkaç on yıl sonra, kuşkusuz hiç de 1850’li ve 1860’lı yılların materyalizmiyle (özellikle Marksizm) sınırlı kalmayan bir ilgiyle yeniden Hegel felsefesine yoğun bir şekilde yönelmiştir. Hegel’in spekülatif söylemi, Hıristiyan teolojisinin başlıca konularının yeniden serimlenmesine hizmet etmişse de aslında Hegel yaşadığı dönemde teolojiyle sürekli tartışma içinde olmuştur. Teolojik açıdan bakıldığında durum şöyle özetlenebilir: Hegelci spekülatif serimleme, İncilci-Hıristiyan ilkelerde kalmaz; hatta onların sözel anlamlarının (lafzının) ötesine geçer. Hegel, Johannes’in (Saint Jean) evangelizminin ilkesini benimser: “Hakikat sizi özgür kılacaktır” (*Johannes İncili*, 8, 33). Ama Hegel bu ilkeyi, ilkedeki sözlerin yerlerini değiştirerek elde ettiği bir ikinci ilkeyle tamamlar: “Özgürlük, hakikati yapar.”[78] Teolojik sözel anlamıyla (lafzı) İsa (Christus), Tanrı’nın oğlu, insanları günahtan kurtarıp Tanrı’ya götüren hakikattir. Hegel’in spekülatif “tin” felsefesi içinse, İsa’nın ne’liği (mahiyeti) özgürlüktür. İşte, Hegel’in ölümünden sonra Hegel okulu içinde devam eden, eski ve yeni Hegelciler arasındaki ayrılığın nedeni de burada yatar. Eski Hegelciler Hegel felsefesini tutucu bir şekilde ele almışlar ve bu felsefeyi giderek Ortodoks teolojiye uydurmaya çalışmışlardır. Yeni Hegelciler ise bu felsefeyi yeniden yapılandırmışlar ve felsefi spekülasyon altında, teoloji ve felsefe bağıntısını köktenci *İncil* eleştirisiyle koparmışlardır.

Hegel felsefesi işte bu kopuş yolu üstünde tarihsel etkisine sahip olmuştur. Ama şunu da söylemek gerekir ki bu kopuş, Hegel felsefesinin temel düşünceleriyle bir tartışmayı gereğinden fazla engellemiştir. Bu durum, 19. yüzyılda Hegel felsefesini benimseyenler için de bu felsefeyi eleştirenler için de geçerlidir. Hegel felsefesini benimseyenler de, eleştirenler de ya *mantık*tan ya da *tin felsefesi*nin belli bölümlerinden hareket etmişler; ama mantık ile tin felsefesi arasındaki içkin bağıntıyı göz ardı etmişlerdir. Örneğin Schelling ve [Friedrich Adolf] Trendelenburg, spekülatif kavramı mantıkla; Strauss, Feuerbach ve Bauer Bruno *din felsefesi*yle; [Arnold] Ruge ve Marx ise *hukuk felsefesi*yle sınırlandırmışlardır. Ve nihayet [Max] Stirner ve Kierkegaard, Hegelci “sistem”in bazı soyut tasarımlarını eleştirmişler ve bu sistem içinde “birey”in asla “evinde” olamayacağını belirtmişlerdir. Hegel felsefesini benimseyenler de, eleştirenler de Hegel’de mantığın yalnızca sistemi önbiçimleyen bir önem ve işleve sahip olduğunu,

spekülatif felsefenin bir tin felsefesi olması dolayısıyla bu felsefenin bir özgürlük metafiziğini gerektirmesini hiç de soru konusu yapmamışlardır. Hegel felsefesinin özgül önemi ve güncelliği, oysa tam da bu durumla ilgilidir. Eski ve yeni Hegelciler dışında Genç Hegelcilerin Hegel karşıtlarının tutucu eleştirileri ve Hegel müritlerinin Hegel'i Ortodoksça savunmaları karşısındaki eleştirel pozisyonlarını belirgin kılan yön, onların Hegel'in özgürlük metafiziğinin önemini kavramış olmalarıdır. Çünkü Genç Hegelciler, Hegel'in "diğerinde kendinde olmak" dediği özgürlük kavramından hareketle, insanın 19. yüzyıl dünyasında "kendinde" olmadığını ve bu nedenle diğerinde (başka-olanda) "yabancı" veya "yabancılaşmış" olduğunu vurgulamışlardır. Onlar, kendi çağlarının olaylarına, Hegel felsefesinin özgürlük savı ve bu savın yaşama geçirilmesi açısından bakmışlardır. Modern çağ doğadan ve doğal güçlerin baskısından kurtulmuş, tamamen olmasa da "doğanın emanzipasyonu"nu başarmıştır. Ama modern insan kendine yabancılaşmıştır. Ve kendine yabancılaşan insan ne felsefede ne de tarihsel dünyanın diğerindeliğinde (*im Andersseinheit*) kendinde olduğundan; onun yalnızca bu durumu kavramaya değil, hatta daha çok ve daha önemlisi, onu değiştirmeye gereksinimi vardır. İşte, genç Hegelcilerin "felsefi" pozisyonu, onlar (Marx'ın köktenci yargılarında olduğu gibi) felsefeyi, dünyayı değiştirmek niyeti içinde yaptıklarını söylediklerinde, hiç kuşkusuz tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Özgürlük düşüncesine sıkı sıkıya sarılma, Genç Hegelciliği, 1880-1930 yılları arasında Alman felsefesine stilini vermiş olan bir gelişimden, yani tin felsefesinden "tin bilimi"ne doğru kayan gelişimden de ayırır. Droysen ve Dilthey tarafından oluşturulan tarihsel tin bilimleri teorisi, öznel tin ve mutlak tin kavramlarını nesnel tin kavramı içinde toplamış ve bu nesnel tini doğayla karşıtlık içine sokmuştur. Tin, burada da Hegel'de olduğu gibi, "doğal olmayan"dır. Ama tin bilimlerinin görevi, tini spekülatif yoldan açımlamak değildir. Tersine, Droysen ve Dilthey'ın teorilerinin ana hedefi, tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki yöntemsel bağımsızlığını göstermek ve tin bilimlerinin epistemolojik açıdan temellendirilmesinde başvurulacak ilkeleri ortaya koymaktır. Burada tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırlar belirlenmeye çalışılır. Bu epistemolojik tutum içinde, doğa bilimlerinin "açıklamacı" yöntemleri yanında tin bilimlerinin "anlamacı" yöntemlerle bir bilimsel bilgiye ulaşabilecekleri belirtilir. Ama böylece tin, burada bir bilimsel bilgi nesnesi haline gelmiş olur. Dolayısıyla

Hegel'in tin felsefesinin problemleri ve bu problemleri çağdaş sorunlarla ilgiye sokma çabası, hem Genç Hegelci pozisyonda ve hem de bugünkü Marksizmde tüm canlılığıyla sürdürülen bu çaba tamamen bir yana bırakılmış olur.

Tinin ne'liği (mahiyeti) özgürlük ise, onun kendini açması, toplumsal-tarihsel dünyayla sınırlı olamaz ve bu kendini açış, aynı zamanda tarihsel, psikolojik ve sosyolojik bilgiyle kavranılabilir olan bir şeye indirgenemez. Burada söz konusu olan, kendini açışta oluşan hakikati bilmektir. Açımlama olayı, Hegel'in mutlak tin başlığı altında topladığı ve nesnel tinden ayırdığı bir sferdedir. Bu sferde, ne bireylerin ("öznel tin"lerin) gerçekliğin baskısından kurtulmak için oynadıkları bir oyun ne de "anlama" yoluyla kavranabilir olan gerçekliğin bir yansıması söz konusudur. Tersine, yansıma, tinin kendinde ve "evinde" olduğu bir dünyada meydana gelir. Sanat, din ve felsefe hakkındaki hakikat, Hegel'in tin felsefesini kaplayan temel özbelirlenim anlamında özgürlüktür. Uzun zamandan beri insanın ve onun "sonlu" temel yetilerinin (iş, sanat, dil, tarih) tarihselliğinin ve toplumsallığın çıkmazına girmiş görünen çağdaş felsefe, işte buradan hareketle tekrar Hegel'e giden bir yol bulmayı denemektedir. Kuşkusuz ki çağdaş felsefe bu yeni yol üstünde Hegel'in tin felsefesinin mitik ve teolojik içermelerini izleyemez. Çağdaş felsefe, Hegel'in tin felsefesini örten mitik ve teolojik örtüyü (peçeyi) bir yana atan ve metafiziğin "optik" bilinç tutumunu temelinden değiştiren bir özgürlük kavramına çok daha kolay yaklaşabilir. Soru konusu olan, Hegel felsefesine doğru yeniden uyanan ilginin, 1910'lu yılların Yeni Hegelciliğinde olduğu gibi yeni bir akademik rönesansa yol açıp açmayacağıdır. Böyle bir rönesans, 1960'lı yıllar öncesine göre bugün daha fazla olabilirlik taşımaktadır.

[1] G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, N. Nohl, Tübingen, 1907, s. 348. Özellikle, "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen der Philosophie" adlı yazı. Ayrıca, G.W.F. Hegel, Werke, cilt 1, Duncker&Humbolt, Berlin, 1832, s. 252.

[2] Krş. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Bölüm, Felix Meiner, Hamburg, 1959, s. 482. Werke, cilt 7, s. 374. Ayrıca bkz. *Vernunft der Geschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1955, s. 63. (Türkçe çevirisi: *Tarihte Akıl*, Çeviren Önay Sözer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.)

[3] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 159. Werke, cilt 6, s. 313.

[4] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cilt 2, Felix Meiner, Leipzig, 1934, s. 220.

[5] G.W.F. Hegel, Werke, cilt 2, s. 14.

[6] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, A 345.

[7] Krş. "Friedrich Heinrich Jacobi's Werke", Werke, cilt 17, s. 17.

[8] Krş. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, özellikle s. 181 ve devamı, s. 230 ve devamı. (ç.n.)

[9] G.W.F. Hegel, "Glauben und Wissen" (1802), Werke, cilt 1, s. 313 ve devamı; "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen der Philosophie" (1801), Werke, cilt 1, s. 23.

[10] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 302.

[11] Bu, felsefenin, *Phänomenologie des Geistes*'te (*Tinin Görüngübilimi*) yer alan erken tanımlarından birini de verir. Werke, cilt 2, s. 569.

[12] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 24. Werke, cilt 6, s. 49. Ayrıca: *Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1959, s. 110 ve 233. *Vernunft der Geschichte*, 1955, s. 54 ve devamı.

[13] G.W.F. Hegel, "Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht", (Niethammer'e 23 Ekim 1812 tarihli mektubu), Werke, cilt 17, s. 384.

[14] G.W.F. Hegel, "Erster Kursus: Rechts, Pflichten und Religionslehre", *Philosophische Propädeutik*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927, ss. 11-12.

[15] a.g.e., "Erläuterungen zur Einleitung", s. 1.

[16] a.g.e., s. 2.

[17] a.g.e., s. 3.

[18] a.g.e., s. 3.

[19] a.g.e., s. 10.

[20] a.g.e., s. 10.

[21] a.g.e., s. 11.

[22] a.g.e., s. 12.

[23] a.g.e., s. 12.

[24] a.g.e., "Zweiter Kursus: Phänomenologie des Geistes und Logik", s. 1.

[25] a.g.e., s. 2.

[26] a.g.e., s. 4.

[27] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, "Erste Abteilung: Wissenschaft der Logik", s. 24. Werke, cilt 6, s. 47.

[28] G.W.F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes und Logik", *Philosophische Propädeutik*, s. 4.

[29] G.W.F. Hegel, "Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts", Werke, cilt 7, s. 323.

[30] G.W.F. Hegel, Werke, cilt 16, s. 350 ve devamı.

[31] G.W.F. Hegel, "Einleitung", *Philosophische Propädeutik*, s. 8.

[32] a.g.e., "Dritter Kursus: Begriffslehre und philosophische Enzyklopädie", s. 171.

[33] Krş. Friedhem Nicolin-Otto Pöggeler, *Hegel'e Giriş, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Temel Kursu*, Felix Meiner, Hamburg, 1959, s. XXXVIII.

[34] G.W.F. Hegel, "Erste Abteilung", *Enzyklopädie*, s. 193.

[35] a.g.e., s. 302.

[36] a.g.e., s. 321.

[37] a.g.e., s. 322.

[38] a.g.e., s. 302.

[39] *Geschichte der Philosophie* tümüyle bu şemaya dayanır. Werke, cilt 15-18. Hegel buradakine benzer bir özeti, derslerin sonunda da vermektedir. cilt 13, s. 686 ve devamı.

[40] G.W.F. Hegel, "Erste Abteilung", *Enzyklopädie*, s. 300.

[41] a.g.e., s. 381.

[42] G.W.F. Hegel, "Erste Abteilung", *Enzyklopädie*, s. 320.

[43] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1714, s. 88.

[44] G.W.F Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 4.

[45] Krş. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, s. 48.

[46] a.g.e., s. 26.

[47] a.g.e., s. 28.

[48] a.g.e., s. 32.

[49] a.g.e., s. 46.

[50] Krş. Theodor Litt, *Hegel: Versuch einer kritischen Erneuerung*, Winter Verlag, Heidelberg, 1953, s. 248 ve devamı.

[51] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 24; Werke, cilt 6, s. 50.

[52] a.g.e., s. 383 ve s. 384.

[53] Georg Lasson, “Einführung”, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Felix Meiner, Leipzig, 1920, s. LIX.

[54] G.W.F. Hegel, “Stellungen des Gedankens zur Objektivität”, *Enzyklopädie,* s. 41.

[55] a.g.e., s. 23.

[56] a.g.e., s. 28.

[57] a.g.e., s. 38.

[58] Bkz. s. 334.

[59] a.g.e., s. 39.

[60] a.g.e., s. 60.

[61] Platon, *Sofist*, Çeviren Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000, 246 a.

[62] G.W.F. Hegel, “Stellungen des Gedankens zur Objektivität”, a.g.e., s. 32 ve s. 45.

[63] a.g.e., s. 48, Krş. *Wissenschaft der Logik*, Erste Abteilung, s. 183 ve devamı.

[64] a.g.e., ss. 49-52.

[65] a.g.e., s. 51.

[66] Krş. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Altıncı Bölüm: Yargıgücünün Eleştirisi, ss. 187-249. (ç.n.)

[67] a.g.e., ss. 28-29.

[68] a.g.e., s. 62.

[69] a.g.e., s. 65.

[70] a.g.e., s. 76.

[71] a.g.e., s. 77.

[72] a.g.e., s. 74.

[73] a.g.e., s. 81.

[74] G.W.F. Hegel, “Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht”, s. 347.

[75] G.W.F. Hegel, “Stellungen des Gedankens zur Objektivität”, a.g.e., s. 82.

[76] G.W.F. Hegel, “Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht”, s. 348

[77] a.g.e., s. 349.

[78] G.W.F. Hegel, “Einleitung”, *Enzyklopädie*, s. 382.

Dünya Tarihi Felsefesi*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

İlk Ders (Takrir) Başlangıç: 31.10.1822
Tekrarı: 30.10.1828
Giriş

Tarih Yazıcılığı Türleri

Baylar,

Bu derslerin konusu felsefi dünya tarihidir. Uğraşımızda ele alacağımız şey bizzat dünya tarihinin kendisidir. Konumuz, dünya tarihi üstüne, içeriği hakkında yine onun içinden çekip çıkardığımız örneklerle desteklenmiş genel düşünceler (ileri sürmek) değil, tersine bizzat dünya tarihinin içeriğidir.

Bu konuda bir okuma kitabı sunamıyorum: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde 341. paragraftan 360. paragrafın sonuna kadar, yaklaşık olarak böyle bir dünya tarihi kavramının yanı sıra, ayrıca, dünya tarihine yönelecek bir araştırmanın dayanacağı ilkeleri, periyotları genişliğine vermiştim.*

Felsefi dünya tarihi (dersimize) bu "Giriş"i öylesine yapmak istiyorum ki, bu "Giriş"le bir *felsefi* dünya tarihinin ne olduğu hakkında (genel, belli) bir *tasarım* sunabilmiş olayım; bu düşünceyle önce, çeşitli tarih tarzlarını ortaya sermek, ele almak, betimlemek ve bundan sonra da bunları birbiriyle karşılaştırmak istiyorum.

Ben üç tarz tarih yazıcılığı ayırıyorum:

a. İlkel tarih.

b. Refleksiyonlu tarih.

c. Felsefi tarih.

a. Ad vererek daha belirgin bir betim yapmak gerekirse, bana göre, birinci tarz tarih yazıcılığı, Herodotos, Thukydides ve öbürlerinin tarih yazıcılığıdır. Aslında bunlar, betimledikleri eylem, olay ve durumları, kendi önlerinde olup-biten şeyler olarak bulan tarih yazıcılarıdır; onlar bunları görmüş, *yaşamış*, bu olaylara ve bunların tinine ait olmuş ve bunlar üstüne haber toplamış kişilerdir; bu demektir ki, o âna kadar olup bitmiş ve olmakta olan olaylar, o olayların ait olduğu aynı tinsellikten çıkan tasarımlar altına sokulmuş ve aynı tasarımlar altında ele alınmışlardır. Burada öncelikle tek bir varoluş, bu varoluşu içten ve dıştan kavrayan tek bir tinsellik vardır. Şair de böyle çalışır; örneğin anlamlı bir tasarıma ulaşmak için malzemesini kendi duyguları içinde bulur. Bunun gibi bu tarih yazıcıları için de başkalarının anlattıkları ve haber verdikleri şeyler, bir bütünlüğe sokulmaları gereken parçalardır; ne var ki bunlar hep bölük pörçük, yetersiz (az sayıda), rastlantısal, öznel malzemelerdir. Nasıl ki şair şiirini kurarken kendi diline, başvurduğu ve hazır bulduğu bilgilere (bütünlüğe sokulması gereken parçalar olarak sahip olduğu bu şeylere) çok şey borçluysa, ama yarattığı yapıt sadece kendisine aitse; böyle bir tarih yazıcısı da gerçekte olup bitmekte olan şeyleri, öznel, rastlantısal bir anımsama içinde bölük pörçük halde bulur ve bizzat (ve ancak) böyle bir gelip geçici anımsama içinde gün ışığına çıkabilen bu şeyleri, bir bütün oluşturmak üzere insanlığın belleğine, Mynemosyn anıtına yerleştirir ve ona ölümsüz bir süreklilik kazandırmış olur. Bu tarih yazıcıları geçmişi yeniden yeşertirler; bu geçmişe bu geçmişin bulunduğu ve yeşerdiği yerden daha iyi, daha yüksek bir yer verirler ve böylece geçmişte kalmış olan (olduğundan farklı bir şekilde) artık sürekli ve sonsuz bir tinsellik haznesine sokulmuş olur...

Bu tür ilkel tarihlere masalları, halk şarkılarını, görenekleri ve hatta manzumları da katıyorum; çünkü bu masallar, görenekler geçmişte olup biteni saptamak bakımından yine de kaba tarzlardır ve bu yüzden halkların veya bu halkların bilinçlerinin henüz kaba haldeki belli kesitlerinin tarzlarıdır. Bu arada, bir halk için tarihin yine bu halk içinde ne anlam ifade ettiğini daha sonra ele alacağımı belirteyim. Ama hemen şunu ekleyeyim ki, kaba bilinçli halklar ve onların kaba tarihi burada konumuz olmayacaktır; en azından bunlar, tarihte gerçekleşen idenin bilgisine, halkların bir bilinç

ilkesi olarak kendilerine mal ettikleri tinlerine, yine onların ne olduklarını ve ne yaptıklarını bilmek için yönelen felsefi dünya tarihinin konusu değildir.

Bu belirlemeden şu çıkar:

aa. Bu tür tarihler, tarihçinin dışında kaldığı büyük bir olaylar kümesi hakkında hiçbir şey içermezler. Burada tarihçinin en önemli malzemesi, kendi yaşamında ve insanların o zamanki ilgilerinde bulduğu şeyler, kendi çevresinde yaşayan ve çağdaş olan şeylerdir.

Yazar burada, az veya çok, başkalarıyla bir arada yaptığı, hiç olmazsa başkalarıyla bir arada yaşamış olduğu şeyi betimler. Burada kısa bir zaman aralığı, insanlar ve olaylar hakkında bireysel betimler bulunur; yaşanan ve birlikte tanık olunan şeylerin gözlemlerinden hareket edilerek çalışılır; bir tek ve refleksiyonsuz bir yöntemle, yazarlar bunları bir araya toplarlar; onlar *gözlemci* bir anlatım içinde önlerinde buldukları bu şeyleri gelecek kuşakların tasarımına işte bu yolla saptayarak taşımış olurlar.

ab. Bu tür tarih yazıcılarında, yazarın kişiliğini oluşturan şeyler ile yapıtında ele aldığı olaylar, yani yazarın tini ile sözünü ettiği olayların ve eylemlerin tini *bir* ve *aynı*dır.

Bu demektir ki o her şeyden önce hiçbir refleksiyona başvurmamıştır; çünkü o, anlattığı olayların tini içinde yaşamakta ve refleksiyon yoluyla bu olayların dışına çıkmamaktadır. Bu olaylar, işte bu birlik (yazarın tini ile sözünü ettiği olayların tininin aynı olması) içinde kavranır... Onun anlattığı yaşamın ve eylemlerin büyük bölümü aslında kendi amaçlarının ve ilgilerinin de ait olduğu aynı *bilince* aittir.

İşte, yazarın burada *bu bilincin betimini* ve açıklamasını yapacağı bir özel refleksiyonu yoktur; tersine o, kişileri ve halkları, bu kişilerin ve halkların ne istediklerini ve istedikleri şeyi ne şekilde bildiklerini, yine bizzat bu aynı bilinçle dile getirmektedir. Onun tüm bunları özel bir adlandırmayla açıklamaya, bunları kendi *özel bilincine* taşımaya ihtiyacı yoktur. Thukydides’i okuduğumuzda, Perikles’in, bu derin kültürlü, örnek, soylu devlet adamının konuşmasında da hep bunu görürüz. Bu konuşmalarda tüm bu insanlar kendi halklarının maksimlerini, kendi özel kişiliklerini, kendi siyasal durumlarının bilincini, kendi ahlaksal ve tinsel hal ve doğalarını, kendi amaç ve eylem tarzlarının dayandığı ilkeleri dile getirirler. Tarih yazıcısı, bunların dışına çıkarak refleksiyon yoluyla pek az şeye değinir

veya hiçbir şeye değinmez ve onun konuştuğu şey, ona yabancı, onun sonradan edindiği bir bilinç değil, tersine bizzat kendi kişiliğini de oluşturan şeyler ve kendisinin de paylaştığı aynı bilinçtir... Bilgili bir tarihçi olmak değil de tersine, tarihten bir şeyler çıkarmak isteyen kişi, bu tarih yazıcılarının yanında büyük bir olasılıkla yapayalnız kalabilir. Bu tür tarih yazıcıları arasında tarihin babası, kurucusu olarak Herodotos'tan ve ayrıca Thukydides'ten söz ettim. Her ikisi şaşılası bir naiflik içindedirler. Ksenophanes'in *Anabasis*'i (*Onbinlerin Dönüşü*) de benzer türde ilkel bir kitaptır. Polibios'un Caesar İncelemesi basit, safdil de olsa, kuşkusuz büyük bir tinin başyapıtıdır. Bu tür tarih yazıcılığı kuşkusuz sadece eski çağlara özgü değildir. Bu tür yazıcılığın olması için, sadece bir halkın içinde yüksek bir mevkide bulunmuş olmak, aynı tinselliği paylaşmak, *öğretilmiş* olanın içinde kalmak da yetmez; hatta devlet ve ordu yöneticileriyle bütünleşmiş olmak da gereklidir. Naif kronik yazarların, örneğin ortaçağda yeterince örnekleri bulunan papazların durumu da böyledir...

Çağımızda bu konuda Fransızların yazdığı birçok anı kitabını (*memoire*) saymak gerekir; bunların çoğu aydınlık kafalarca küçük deneme ve anekdotlar olarak, küçük içerikte ve sınırlı bir alana yönelik şekilde kaleme alınmışlardır; ama çoğu da bu aydınlık, büyük kafalarca geniş bir ilgi alanı içinde aktarılmışlardır; bu türün bir başyapıtı, Kardinal Retz'in anılarıdır. Almanya'da, olaylara bizzat katılmış kişilerin buna benzer yazıları azdır. Bu konuda II. Frederick'in *Historie de mon temps*'ı övülecek bir istisnadır. Bu olayların o kişilerin yaşadıkları çağda meydana gelmiş olması da, onların bu olayları yakından, bizzat bu olayların içinde bulunarak izlemiş olmaları da ne var ki iyi haberlere sahip olmak bakımından yeterli değildir, yazar bizzat içinde yer aldığı durum, çevre, görüş, düşünce tarzı ve eylem biçimlerinin dışına da çıkmak zorundadır. O ancak olayların üstüne çıktığı sürece olayları doğru görebilir ve olayların her birine kendi konumları içinde bakabilir; kuşkusuz, her şeye daha baştan bir moral şişe deliğinden ya da özel bir bilgelik açısından bakılmadığı sürece...

b. İkinci tarz tarihi *refleksiyonlu tarih* olarak adlandırabiliriz; tarih, yazarın geçmiş üstüne betimini *bugünden* kalkarak yaptığı tarihtir; bu tarih sadece şimdiki zaman içinde yazılmış olması bakımından çağdaş değildir; hatta *bugünün tini içinde* kalarak, kendine ait bir bütünlük olarak geçmişi ele alması bakımından, aynı zamanda refleksiyonludur. Bu tarih altında pek

çok tarz vardır ki, biz bunları *genel tarih yazıcılığı* olarak adlandırıyoruz. Burada tinsel malzemenin ele alınışında temel olgu, *yazarın tini* ile onun ele aldığı *içeriğin tini*nin birbirlerinden farklı olmasıdır.

ba. Bir ulus ya da bir ülkenin genel tarihi, hatta genel dünya tarihi üstüne bir üst-bakışa her zaman ihtiyaç vardır; ve bu, çeşitli tarihleri bir araya getirmek bakımından da gereklidir. Ne var ki bu tür tarih kitapları zorunlu olarak, tarihsel haberleri birbirlerinden alan derlemeler, kompilasyonlardır. Burada kaynak, ilkel tarihlerde olduğu gibi yaşanan olaylar değildir; bu yüzden onlar gözleme ve gözlem diline başvurmazlar; yani bu kitaplarda, olup bitenlerle bir arada olma karakteri yoktur. Refleksiyonlu tarihin bu ilk tarzı öncelikle, başka bir amacı yoksa, bir ülkenin veya dünyanın tarihini bütün olarak betimlemeye yönelik olanıdır. Bu derleme tarzında, tarihe bazı ereklerin yön verip vermediğine ilişkin hiçbir şey bulunmaz. (Refleksiyonlu olmasına rağmen) bu kitaplarda tarih yazıcısı tarihi sanki *gözlemleyerek* betimler gibidir; o, okuyucunun gözünde, olayları kendi çağdaşlarına bir gözlemci gibi anlatma kaygısında olduğu izlenimini bırakmak ister. Oysa bu tutum, daha başlangıçta az veya çok her zaman bir kazaya uğrar. Çünkü tüm yapıtın *belli bir ton*a sahip olması gerekli ve zorunludur; çünkü yapıt, yazarın da ait olduğu belli bir tekil ve özgül kültürün ürünüdür; ama öbür yandan, böyle bir tarihin ele aldığı çağlar, bu kültürden çok farklı kültürlere sahiptirler; yani onun içinde yazar olarak konuştuğu tin, ele aldığı zamanların tinini ne kadar (objektif) değerlendirmek isterse istesin, onun değerlendirme yaparken içinde yer aldığı tin, bu bayın kendi tini olmak zorundadır. Livius eski Roma hükümdarlarını, konsüllerini ve o zamanların ordu komutanlarını öylesine anlatır ki, bunlar sanki Livius'un zamanındaki bir savunma avukatının tezviratçı üslubuyla konuşur gibidirler… Yine bunun gibi o, bize savaşların ve öbür olayların kapsamlı, ayrıntılı betimlerini öylesine bir tonda verir ki, bu ayrıntıların yorumunu öylesine yapar ki, sanki bunlar onun görüp yaşamış olduğu, kendi zamanının olaylarından hiçbir farkı olmayan bir zamanda olup bitmiş gibidirler...

bb. Refleksiyonlu tarihin ikinci türü *pragmatik tarih*tir. Burada geçmiş, bu geçmişin kendi özel etkinliği bakımından taşıdığı değeri bilmek için çaba sarf eden bir tin bakımından ele alınır. Böylece olaylar farklı, bir başka döneme ait olsalar bile, onların genelliği ve içkinliği (bu özel etkinlik açısından) tek bir bağlamda ele alınmış olur. Burada tin, geçmişin üstüne

yükselmiştir ve olayları aktüel açıdan ele alır. Pragmatik refleksiyon öylesine soyuttur ki, geçmişte kalan bugün olmuş gibi anlatılır ve olaylar sanki bugün yaşanıyor gibidirler. Bu tarz refleksiyonun gerçekten ilgi çekici ve verimli olup olmaması, yazarın kendi tinine bağlıdır. Burada özellikle ahlaksal bakışlı bir refleksiyonla çalışılır ve çoğu kez, edinilmiş bir ahlaksal öğretiyle tarihten bir ders çıkarılmasına gayret edilir. Kuşkusuz, iyi örneklere başvurarak iyi davranışlara yükselmek, özellikle çocukları bu gibi iyi örneklerle etkilemek için, ahlak eğitimi sırasında bu örnekleri kullanmakta olduğu gibi, ulusların ve devletlerin kaderlerini, ilgi, eğilim ve yanılgılarını anlatmak da bir başka eğitici etkinliktir. Burada hükümdarlar, devlet adamları, uluslar, özellikle tarihten ders çıkarma bakımından tanıtılırlar. Ne var ki tarihsel deneyimin ve tarihin öğrettiği şey, ulusların ve devletlerin tarihten asla bir şey öğrenmedikleri ve asla bu deneyimlerden çıkartılabilecek derslere göre eylemedikleridir. Ayrıca her çağ öylesine özel durumlar gösterir ve bu durumlar öylesine özgül ve tekil bir şey olabilir ki, böyle bir durumda ancak ve bizzat o durum içinde kalınarak bir karar vermek zorunluluğu ortaya çıkabilir. Dünyasal olayların, insanları köşeye sıkıştırdığı bu gibi durumlar içinde bize yardım edebilecek hiçbir temel yasa yoktur ve benzer durumların anımsanması yaşanan ânın ve çağın özgüllüğü karşısında hiçbir güce sahip değildir. (Pragmatik yarara dayalı) böyle bir bakış altında hiçbir şey, bu gibi durumlarda sık sık Grek ve Roma örneklerine dönme çabaları kadar tatsız tuzsuz olamaz; tıpkı Fransızların Devrim sırasında sık sık yaptıkları gibi. Çünkü hiçbir şey, bu ulusların (Greklerin ve Romalıların) doğası ile bizim çağımızın doğası kadar birbirlerinden farklı değildir. Genel tarihinde olduğu gibi İsviçre Tarihi'nde de ahlaksal bir bakışa sahip olan Johannes von Müller, prenslikler, yönetimler ve uluslar ve özellikle de İsviçre ulusu hakkında bol bol ahlaksal öğreti geliştirmiştir... Ama o, yaptığının en iyi olduğunu sanma hakkına sahip değildir. Çünkü burada da Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu*'nda yaptığı gibi refleksiyona doğruluk ve ilgi kazandıracak olan köklü, özgür, kapsayıcı bir bakış açısı altında idelerin anlamına yönelmek anlamlı olur. Böyle yapıldığında bu tür refleksiyonlu bir tarih, artık (derin anlamlı) bir başka tarihe dönüşür. Malzemeler her yazara açıktır; her yazar bunları kolayca ele alıp işleyebilir ve elden geçirebilir ve kendi tinini, ele aldığı çağların tiniymişçesine bu malzeme içinde geçerli kılabilir. Bu türden

refleksiyonlu tarihlerde çoğu kez bir olay, o olay hakkında mevcut tüm görüş noktalarından hareketle yapılmış olan betimlemelere geri dönülerek ele alınır. Bu tarz da kuşkusuz, bir değer taşır; ama bu tarihlerde büyük ölçüde ancak eldeki malzeme betimlenmiş olur. Biz Almanlar bu tarzda çalışmaktan memnunuzdur; buna karşılık Fransızlar, canlı bir *bugün* kurarlar ve geçmişi bugünle ilişkiye getirirler.

bc. Refleksiyonlu tarihin üçüncü tarzı *eleştirel tarih*tir. Bu tarih oldukça revaçtadır ve özellikle günümüzde Almanya’da tarihle uğraşma tarzıdır. Aslında eleştirel tarih, burada söz konusu edildiği şekliyle tarih değildir; tersine, bir “tarih tarihi”dir ve tarihsel anlatım ve tarih araştırmasının doğruluk ve inanılırlığı üzerine bir yargılama tarzıdır. Burada bulunan ve bulunması zorunlu olağandışılık, olguları değil, bu olguları anlatma tarzını konu yapan yazarın sivri zekâlılığında belirir. Fransızlar bu konuda çok daha temelli ve anlamlı bir geleneğe sahiptirler. Onlar böyle bir eleştirel yöntemin kendisini bir tarihsel olguymuşçasına geçerli kılmak istemezler; tersine, onların yargılama tarzı, eleştirel denemeler formundadır. Bizde ise bu “yüksek” bir eleştiridir ve bu eleştiri, filoloji alanında olduğu gibi tarih kitaplarında da kendini güçlü olarak gösterir. Ne var ki bu yüksek eleştiri sonradan yazara, nafile çalışan bir hayal gücüyle her türlü tarih-dışı hilkat garibeleri yaratma hakkını da verir gibidir. Bunlar şimdiki zamanı, tarihsel olgular yerine, öznel ve rastgele keşiflerle geçmişe taşımanın bir başka tarzını oluştururlar. Böylesine önemli şeyler sayılan bu keşifler, önemsendikleri oranda pervasızdırlar; çünkü onlar son derece kısıtlı verilere dayanırlarsa da tarihte en önemli şeyleri yansıtır gibidirler.

bd. Refleksiyonlu tarihin son tarzı, parçalı çalışan *özel tarih*tir; sanat, hukuk, din tarihleri gibi. Bu tarihler, konularıyla ilgili genel bakış noktalarına dayanarak çalıştıklarından, felsefi dünya tarihine bir geçiş yolu oluştururlar. Çağımızda genel kavramlarla çalışan bu tarz oldukça gelişmiştir ve ön plana çıkmıştır. Bu tarihin yöneldiği tek tek alanlar, bir ulusun tarihinin bütünüyle ilişkilidir ve bu tarih tarzı, ne var ki ancak bütündeki bağlama işaret etmek veya sadece dışsal ilişkileri araştırmakla ilgilenir. İkinci durumda bu ilişkiler, ulusların tamamen rastlantısal tekillikleri olarak görünürler. Oysa refleksiyonlu tarih genel bakış noktalarını izlemeye ne kadar başlamışsa ve bu görüş noktaları sadece dışsal yavanlıkları, dışsal düzenleri değil de tersine, olayları ve olguları ve

olguların içsel yönlendirici ruhunu ne ölçüde veriyorlarsa, o kadar doğruluk taşırlar. Çünkü Merkür'ün ruhlara yön vermesi gibi, ulusları ve dünyayı yöneten ide ve tin, akılsal ve zorunlu irade olarak dünyasal olayları yönetmiş olan ve yöneten şeydir. İşte, bizim buradaki amacımız, onu bu yönetme içinde tanımaktır. Bu da bizi üçüncü tür tarihe götürür.

c. Üçüncü cins tarih, *felsefi tarih*tir. Yukarıdaki her iki tarza (ilkel ve refleksiyonlu) baktığımızda, onun da bir genel bakış noktası vardır; ama bu, bir konuya ilişkin soyut bir bakış noktası değil, öbür bakış noktalarının üstüne çıkıldığında erişilebilir olan bir bakış noktasıdır. Felsefi dünya tarihinin genel bakış noktası soyut-genel değil, tersine, somut ve tamamen bugüne ait bir bakış noktasıdır; çünkü o, sonsuz olarak bizzat kendinde olan ve hiçbir geçmişi bulunmayan tin'in (ya da ide'nin) bakış noktasıdır.

İkinci Ders (Takrir)
Felsefi Dünya Tarihi

Baylar,

Bu derslerin konusu dünya tarihi felsefesidir.

Tarihin, dünya tarihinin ne olduğu konusunda hiçbir şey söyleme ihtiyacı duymuyorum; onun genel tasarımı bu konuda yeterlidir ve biz bu tasarımda az çok uzlaşmışızdır. Ama ele alacağımız şey dünya tarihi *felsefesi* olduğuna, yani *tarihi felsefi açıdan ele almak* istediğimize göre, bu derslerin başlığına uygun düşen şeyi açıklamak gerekiyor.

Tarih felsefesi hiç kuşkusuz, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir ve bizler düşünmeyi hiçbir zaman bir kenara bırakamayız. Çünkü insan *düşünen*dir; o bu yönüyle hayvandan ayrılır. İnsani olan her şey, duygu, tanıma ve bilgi, yönelim ve irade –hayvansal olmayıp insani olduğu sürece– düşünmedir; bu yüzden tarihe yönelen her uğraşıda o olacaktır. Düşünme üstüne bu çağrıştırma, ne var ki burada henüz yeterli görünmüyor; çünkü düşünme, tarihte verilmiş ve var olan her şeyin temelindedir; o, kendi kökenine sahiptir ve buradan türer; ama felsefe, tarihte verilmiş ve var olan şeyin ne olduğuna bakmaksızın, yine kendisinden yola çıkarak, spekülasyon yoluyla, kendi ürünü olan

düşünceleri betimler. O, tarihe böyle yaklaştığında, onu bir materyal (içerik) gibi görür; onun nasıl olduğuna bakmaz; tersine ona düşünme içinden yönelir; çünkü tarih (bilimi) olayları ve eylemleri nasılsa ve nasıl olmuşsa öylece kavrar ve o verilere yöneldiği oranda doğru yoldadır; oysa bu çaba ile felsefe birbirine karşıtlık içinde görünürler. Bu karşıtlık konusunda burada bir karar vermek gerekir: Sonsuz sayıdaki haberlerde ve özel yorumlarda takılıp kalmayı istemeden, tarihsel olanla ve onun felsefeyle olan ilişkisiyle ilgilenmek ve bu ilişkiyi ele almayı amaçlamak ile tarihsel olanı her defasında yeniden keşfetmek arasında, hangisine karar verileceği saptanmalıdır.

Felsefenin getirdiği biricik düşünce, aklın dünyaya egemen olduğu, o halde dünya tarihinin de akılsal olarak oluştuğu hakkındaki aklın yalın düşüncesidir. Bu inanç ve bakış, bu haliyle aslında tarih üstüne bir tasarımdan ibarettir; ama felsefede o artık, bir tasarım olmaz. O, felsefede spekülatif bilgi aracılığıyla kendini gösterir; akıl –aşağıdaki terimleri Tanrı'yla bağıntı ve ilişkiye sokmaksızın burada bu halleriyle bırakabiliriz– *töz* olduğu gibi *sonsuz* güçtür de; o bizzat tüm doğal ve tinsel yaşamın *sonsuz madde*si (*Stoff*) olduğu gibi, kendi içeriğinin etkimesinden başka bir şey olmayan *sonsuz formu*dur da. O, *töz*dür; yani tüm gerçekliğin, varlık ve oluşumunu onun sayesinde ve onda bulduğu şeydir; o, aklı bir ideale, bir gerekliliğe ulaşıncaya kadar rahat bırakmayan ve bazı insanların kafalarında özel bir şey olarak mevcut bulunan gerçekliğin dışındaki *sonsuz güç*tür, o, her türlü durum ve doğruluk olarak *sonsuz içerik*tir ve kendi *etkinliğiyle* işlenmiş olarak mevcut kendi maddesinden başka bir şey değildir; çünkü sonsuz eylem olarak onun, verilmiş şeylerin bağlı oldukları koşullara ihtiyacı yoktur. O, kendi besinini kendisinden alır ve onun malzemesi, kendi yaptığı şeydir. O, kendi özel tasarımına, yani mutlak son hedefe varma amacına sahip olduğu gibi, onun etkimesi ve içten dışa vurumu sadece doğal evrendekiyle sınırlı değildir; hatta bu etkime ve dışavurum, tinsel evrende, yani dünya tarihinde kendini gösterir. Bu ide gerçek, sonsuz ve her şeye kadirdir; onun kendini dünyada açması, kendi kendini açmasından başka bir şey değildir ki. Onun ne olduğu da felsefede gösterilir.

Aklın kendi kendisini belirlemesinin ne ifade ettiği sorusu, evrenle ilişkisi göz önünde tutulduğunda, yani *evrenin nihai hedef*inin ne olduğu sorusuyla bir aradadır ki, bununla, bu hedefin gerçekleştirilmesi gerektiği ifade

edilmektedir. Buna göre duruma iki yönden eğilmek gerekir: Bizzat aklın belirlediği bir şey olarak bu nihai hedefin içeriği ve aynı hedefin gerçekleşmesi.

Önce şuna dikkat etmeliyiz ki, konumuz, yani *dünya tarihi*, tinsel bir zemin üstünde süreçleşir. Dünya fiziksel ve psişik doğayı içine alır; fiziksel doğa aynı zamanda dünya tarihine de nüfuz eder ki, biz en başta doğanın belirlediği bu temel ilişkilere dikkat edeceğiz. Ama tin ve onun gelişim süreci tözseldir. Burada doğanın nasıl bir akıl sistemi olduğuna, onun kendine ait özel öğelerine eğilmeyeceğiz; tersine, onu ancak tine göre ele alacağız. Çünkü tin, en somut gerçekliği içinde, kendisini gözlemlediğimiz tiyatro sahnesinde, yani dünya tarihinde görünür; ama bu gerçekliğin kendisi de konumuz değildir; hatta onun somut gerçekliğinden kalkarak ondaki geneli kavramak için bile her şeyden önce *tinin doğası* hakkında birkaç soyut belirleme yapmak zorundayız...

Tinin kendini göstermesini burada üç aşamada ele alıyoruz:

a. Tinin doğasının soyut belirlenimleri.

b. Tinin kendi idesini gerçekleştirmek için hangi araçları kullandığı.

c. En sonunda tinin kendisini varoluşta tam olarak gerçekleştirdiği konum, yani *devlet*.

a. Tinin doğası, kendisine tamamen karşıt olan şey aracılığıyla tanınabilir. Maddenin tözü nasıl ki yer kaplama ise, tinin neliğini yapan tözün de *özgürlük* olduğunu söylemeliyiz. Bir kimse, özgürlüğün tinin öbür özellikleri arasında bir özellik olduğuna inanabilir; oysa felsefenin bize öğrettiği, tinin tüm öbür özelliklerinin ancak özgürlük yoluyla oluştuğu, tüm öbür özelliklerin özgürlük için ancak araçlar olduğudur; bu ise spekülatif felsefenin sahip olduğu bir bilgidir ki, buna göre özgürlük tinin biricik doğrusudur... Madde, tözünü kendi dışında bulur; tin ise buna karşılık, *kendinde olan*dır. Bu ise tam da özgürlüktür; çünkü bağımlı isem, bir başka şeyle ilişkiliyimdir, ben değilimdir; ancak bizzat kendimde isem özgürümdür. Tinin bu kendinde olma hali, onun kendinin bilincinde olma halidir de; yani o, tinin bizzat kendi hakkındaki bilincidir. Bilinçte iki şey ayrılır: Birincisi *bildiğim*, ikincisi ise *ne bildiğim*dir. Kendinin-bilincinde ise bu ikisi bir aradadırlar; çünkü tin kendini bilir; o, kendi özgül doğasının yargıcıdır...

İşte, dünya tarihinden de ancak bu soyut belirlemelere dayanılarak söz edilebilir... Nasıl ki bir ağacın tüm doğasını, verdiği meyvenin tadını, biçimini o ağacın tohumu kendi içinde taşıyorsa; tinin ilk adımları da tüm tarihi ustaca yapmaya koyulur. Doğulular tinin ya da insanın bu haliyle özgür olduğunu henüz bilmezler; çünkü onlar kendilerinin ne olduğunu bilmezler; onlar ancak *bir tek kişi*nin özgür olduğunu bilirler; oysa böyle bir özgürlük sadece keyfiliktir, zorbalıktır... Bu tek kişi bu yüzden bir despottur, bir özgür insan değildir. İlk kez Greklerde bir özgürlük bilinci ortaya çıkmıştır ve onlar bu bilinçten dolayı özgür olmuşlardır; ama Romalılar da daha sonra, ancak *birkaç kişi*nin özgür olduğunu biliyorlardı, bizzat insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Platon ve Aristoteles de bunu bilmemişlerdir. Bu yüzden Grekler sadece kölelere sahip olmakla kalmamışlar; hatta onların yaşadığı bu özgürlük, bir yandan ancak rastlantısal olarak serpilmiş, gelip geçici bir çiçek olarak kalmış, öbür yandan bu çiçek, insanın, *human*'ın köleliğinden beslenmiştir. İlk kez Germen ulusları, Hıristiyanlık içinde, insanın insan olarak özgür olduğu bilincine erişmişlerdir ve böylece tin, özgürce kendi özgül doğasını yapmaya geçmiştir. Bu bilinç, önce dinde, yani tinin en derin köşesinde ortaya çıkmıştır; ama bu ilke dünyasal özünü de kurmuştur… Örneğin Hıristiyanlık dininin kabulüyle birlikte kölelik kalkmıştır ve böylece devletlerde özgürlük yavaş yavaş egemen olmuş, yönetimler ve anayasalar akılcı bir tarzda organize edilmiş ya da özgürlük ilkesine göre yapılmışlardır. İşte, bu ilkenin dünyasallığa geçmesi, dünyasal duruma yerleştirilmesi ve sokulması, uzun bir süreç olarak, bizzat tarihi yapan şeydir... Buna göre, dünya tarihi, özgürlüğün bilinçteki ilerlemesidir ki, biz bu ilerleyişi kendi zorunluluğu içinde tanırız...

b. Özgürlüğün dünyada ortaya çıkışında başvurulan araçların neler olduğu sorusu, bizi doğruca tarihin görünümüne götürür. Özgürlük her ne kadar kendine içkin bir kavramsa da onun başvurduğu araçlar dıştan, yani tarih içinde doğruca gözlenen ve kendilerini gösteren şeylerdir. Tarihe böyle bakıldığında, insan eylemlerinin yine insanların ihtiyaçlarından, tutkularından, ilgi, karakter ve istidatlarından kaynaklandığı görülür... Biz kuşkusuz ki bu süjelerde (insanlarda) aklın belirlemesini ve onların kendi özel etkinlik alanlarında bu belirlemenin gerçekleştiğini de görürüz; ama buna karşılık, tutkular, bölük pörçük ilgilere bağlı amaçlar, bencilliğin

doyumu insan eylemlerinde daha ağır basar... Öyleyse, konumuza yönelmede araya iki moment giriyor; birincisi ide (akıl), ikincisi ise insani tutkular. Birincisi bir pusuladır; öbürü ise önümüze serilmiş olan, adına dünya tarihi dediğimiz büyük halının dokunmuş olduğu argaç'tır (dokuma atkısı). Her ikisinin somut ortası ve birliğe geldiği yer, devlette gerçekleşen ahlaksal özgürlüktür. Özgürlük idesinden, işte bu yüzden tinin doğası ve tarihin mutlak nihai hedefi olarak söz edilmelidir... Dünya tarihi süresince tarihin salt ve son ereği, insani ihtiyaç ve ilgilerin içeriğince belirlenmez; tersine, genel olan (akılsal olan) özel amaçlara da sinmiştir ve o, kendisini yine bu özel amaçlar aracılığıyla bütünler... Tinin kendinde ve kendisi için yaptığı şeye zorunlu gözüyle baktığımızda, buna karşılık, insanın bilinçli istemesinde ona kendi ilgisi olarak görünen şeyi özgürlük olarak betimlediğimizde, *özgürlük* ve *zorunluluğun* birliğini, onların aynı şey olduğunu da kavramış oluruz... Çünkü tutkulara bağlı özel ilgiler, genelin (tinin) eyleminden asla kopamazlar ve işte bu, *aklın hilesi* denen şeydir. Akıl, tutkuları kendi doyumlarına ulaşmak yolunda serbest bırakır görünürken, öbür yandan bu tutkuların beslediği tüm özel amaçlara da sinmiş haldedir.

Bu akıl, bu genel ve gerçek iyi, en somut tasarımı ile *Tanrı*dır. Evreni Tanrı yönetir; onun yönetiminin maddesi (içeriği), onun planının uygulandığı yer, dünya tarihidir. Felsefe işte bu planı kavramak ister... O, tanrısal idenin gerçekliğini tanıma peşindedir... Çünkü Tanrı'nın yaptığını ancak akıl kavrayabilir.

Zamana Uymayan Düşünceler*
Friedrich Nietzsche

II. Kısım
Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üstüne Önsöz

“Etkinliğimi çoğaltmaksızın ya da doğruca yaşamıma mal olmaksızın bana öylece öğretilmiş olan her şeyden nefret ediyorum.” Bunlar Goethe’nin sözleri. Tarihin değeri ve değersizliği üstüne bu incelememe, yürekten dile getirilmiş bir *ceterum censeo* olarak bu sözlerle başlayabilirim. Bu sözlerle, yaşama geçirilmemiş bir öğrenimden, etkinliği uyutan bir bilmeden, bunun gibi, bir bilgi çokluğu ve bilgi lüksü olarak tarihten, Goethe’nin kullandığı sözcüklerle, neden nefret edilmesi gerektiği açıkça dile getirilmiştir. Çünkü bilgi çokluğu ve bilgi lüksü olarak tarih, bizleri yapılması en gerekli olan şey konusunda yanıltır, çünkü gereğinden fazla bilgilenme, en gerekli olanı bilmenin düşmanıdır. Hiç kuşkusuz, tarihe ihtiyacımız var; ama ona bilgi bahçesinin her yanına kök salmış, çöreklenmiş bir işgalci olarak değil, bir başka tarzda ihtiyaç duyarız; çünkü böyle bir tarih bilgisi bizi hareketsizliğe, uyuşukluğa sürükleyebilir ve en belirgin olarak ihtiyaç duyulan şeyleri ve yapılması en gerekli olanları görmemizi engelleyebilir. Bu şu demektir: Biz tarihe yaşam ve eylem için ihtiyaç duyarız; ona, yaşamdan ve eylemden bizi hoşnut edecek bir kaçış için, geçmişteki bencil yaşamların ve alçakça, kötü eylemlerin güzel gösterilmesi için muhtaç değiliz. Tarih ancak yaşama hizmet ettiği sürece biz de ona hizmet etmek isteriz. Ama tarihle uğraşmanın bir derecesi vardır ve ona yaşamı zedelemeyecek ve onu soysuzlaştırmayacak bir derecede değer vermek gerekir. Tarihin, yaşamı zedeleyecek ve onu soysuzlaştıracak oranda önemsenmesi, çağımızın dikkate değer hastalık belirtileri içinde bir fenomendir ve bu fenomeni ele almak, tedirgin edici görünse de şimdi zorunlu görünmektedir...

Bu inceleme zamana uymamaktadır; çünkü ben çağın yürekten değer verdiği bir şeyi, yani bu çağın tarihsici (*historisist*) kültürünü burada zararlı bir şey, bir illet, çağın bir hastalığı olarak anlamayı deniyorum; çünkü ben hepimizin, kemirici, yiyip bitirici bir tarih hummasına tutulduğumuza ve en azından bu durumdan esef duymamız gerektiğine inanıyorum. Goethe’nin haklı olarak belirttiği gibi, bizler erdemlerimizle birlikte aynı zamanda hatalarımızı da inşa ediyoruz ve herkesin de bildiği gibi, bir hipertrofik* erdem –ki çağımızın her şeyi tarihe bağlayan tarih duygusu bana böyle görünüyor– bir toplumun bozulması konusunda pekâlâ tıpkı bir hipertrofik illet haline gelebilir...

I

Önünde kırlara yayılmış olan hayvanlara bak; onlar dün nedir, bugün nedir, hiç bilmezler; sağa sola koşuşurlar, otlarlar, dinlenirler, geviş getirirler, sonra tekrar sağa sola koşuşurlar; sabahtan akşama kadar ve her gün; onlar o anki güdülerine göre eylerler ya da eylemezler; yani anlık eğilimlere göre. Ve bu yüzden de hayvan ne kökleri derinlerde bulunan bir acıyı ne de usanç duygusunu tanır. Bunu görmek insana güç gelir; çünkü o hayvanın önünde kendi insanlığının siperleri gerisine çekilmiş haldedir ve onun mutluluğuna gıpta ile bakar; çünkü onda da hayvanda olduğu gibi, acıdan ve usançtan uzakta yaşama isteği vardır; ama onun bu isteği boşunadır; çünkü o öbür yandan hayvan gibi yaşamak da istemez. İnsan hayvana şunu sorar: Sen neden kendi mutluluğundan hiç söz etmezsin ve bana öylece bakar durursun? Hayvan yanıt verebilseydi şöyle derdi: Çünkü ben söylemek istediğim şeyi her zaman unuturum. Ne var ki o zaten bu yanıtı da unutmuştur ve susar. İnsan şaşırmıştır.

Ama o, kendisine baktığında da şaşakalır; çünkü unutmayı öğrenememiştir ve daima geçmişe bağımlıdır. Ve ne kadar hızlı koşarsa koşsun, geçmişin zincirleri daima onunla birliktedir; şaşırtıcı olan da budur... İnsan, “Anımsıyorum” der ve hemen unutan, bir geçmişi olmayan, her an gerçekten ölen hayvana gıpta eder... Hayvan *tarihsiz* yaşar; çünkü o hep şimdiki zamandadır... Buna karşılık insan geçmişin büyük ve daima büyüyen ağırlığı altında tutukludur; bu ağırlık onu ezer, belini büker; onun kendi yolunda ilerlemesini, puslu ve karanlık bir şey, sırtta sürekli taşınan bir yük gibi güçleştirir... Bu yüzden hayvana baktığında onu yitik bir cennet düşüncesi sarar; daha da yakınındakine, çocuğa bakar; çocuk henüz geçmiş diye bir şeyi tanımamıştır ve geçmişle geleceğin çitleri arasında mutlu bir körlük içinde oyununu oynamaktadır. Ne var ki bu oyun bir yerde kesilmek zorundadır. O ancak çok kısa bir an unutma denen şeyden nasibini almıştır. Biraz sonra o da “Olmuştu” sözcüğünü anlamayı öğrenecektir...

Öyleyse, hiçbir şey anımsamadan yaşamak, hem de mutlu yaşamak, hayvanda olduğu gibi, olanaklıdır; ama unutmayı başararak yaşamak (insan için) olanaksızdır. Öyleyse, bu konudaki temel tezimi daha basit olarak açıklamak için şöyle diyebilirim: (Mutlu bir yaşam için) hayvansallığın da,

tarihten kopabilmenin de, tarihsel duyguya sahip olabilmenin de belli dereceleri vardır; bunların hepsine, yaşamı zedelemeyecek ve onu en sonunda ortadan kaldırmayacak oranlarda muhtacız ve bu tek insan için de, bir ulus için de, bir kültür için de böyledir...

Eğer geçmişin mezar kazıcıları olmak istenmiyorsa, tarihle ilgilenmenin derecesini ve onun unutulmasını gerektiren sınırları belirlemek için bir insanın, bir ulusun, bir kültürün ne büyük bir yaratıcı güce sahip olduğunu bilmek gerekir. İnsan ne kadar güçlüyse, geçmişi de o kadar kendine mal eder ve burada şunu öğrenir ki, tarihsel anlam (miras), onun kendi gücüyle yapmak istediklerine hiçbir sınır koyamaz. İşte bu yüzden, *tarihsel olmayan* ile *tarihsel olan*, bir bireyin, bir ulusun ve bir kültürün yaşamını devam ettirebilmesi bakımından aynı ölçüde gereklidirler.

Tarih Yazıcılığının Temelleri Olarak Politik ve Anayasal Teori: Mommsen*

Ernst Cassirer

Buckle ve Taine'ın çabalarıyla, pozitivist felsefenin temel ilkeleri hem İngiliz hem de Fransız tarihçileri arasında geniş bir yaygınlık kazandı ve onların üstünde gittikçe artan güçlü bir etkisi oldu. Onlar uygun bir ortam, hazır bir zemin bulmamalarına rağmen Almanya'ya da yöneldiler. Çünkü 19. yüzyılın ortalarına doğru Alman tarih yazarları, Romantizmin ideallerini terk etmekle kalmayıp aynı zamanda, kendilerini bu ideallere karşı durmadan artan bir tepki içinde bulmuşlardı. Bu yazarlar başka politik hedefler koydular ve Romantik fantezi ve kiyetizmin bu hedeflerle uzlaştırılamazlığı olgusunu vurguladılar. Tarihçi, kendisini geçmiş içinde eritmek ve bu geçmişe yitik bir cennet olarak bakmak yerine, kesinlikle politik geleceğe hizmet etmeliydi. Romantizmin ideolojisi ve onun "ulusal tin" kuramı yerine tarih bilimi için, bütün metatiziksel varsayımlardan arınmış temel gerekmekteydi.

Bu konuda Ranke bile yeni tarihçiler kuşağını tatmin etmekte başarısız kaldı. Onlar karşıt bir görüşe, yeni bir politik gerçekliğe dayandılar: Tarihçi artık saf bir çalışmayla yetinemezdi, belirli ve somut hedefler koymak zorundaydı.[1] Bu idealler ve pozitivizmin temel öğretileri arasında hiçbir kaçınılmaz antagonizm ortaya çıkmadı; tersine bunlar önemli konularda uyuştular. Ancak yine de aralarında hiçbir gerçek uyuşma olamazdı; çünkü tarihçiler Romantizmden uzaklaşmaya ve ona karşı savaşın "günün gereği" olduğunu bildirmeye başladıklarında Romantizmin etkisi Almanya'da henüz tükenmemişti. Mücadelenin yeni politik amaçlar için yapıldığı bu ülkede bile Romantik bilgi ideali henüz terk edilmemekteydi. Below şöyle yazdı: "Bütün politik tarihçilerin, tarihsel yasa okulunun olgulara ulaştığını kabul ettiklerini ve bu düşünce okulunun liderlerine kısmen güvendiklerini gözlüyoruz. Onlar gerçekten de Ranke'nin gözdeleriydiler; ama hiçbiri onun yöntemlerini önemsemedi. Bu okul üyeleri Romantik dönemin bütün

bilgisel kazanımlarından yararlandılar. Belirtmek gerekirse, onlar bütün akademik yargılarında Romantizmi yadsıdılar ama yine de onun başardığı şeylerden vazgeçemediler.”[2]

Böylece Romantizme karşı savaş çoğunlukla tam da Romantizmin kendisini ilerletmek için kullandığı silahlarla yürütüldü. Romantizmin “organolojik (araçsal-mantıksal) metafiziği” bile henüz hiçbir araçla aşılamamıştı ve buna bağlı olarak sonuçlarının çoğunun yadsınmış olmasına rağmen varsayımlarında yaşamaya devam etti. Yaşamaya devam eden bu metafiziksel varsayımların yanında, Hegelci diyalektiğin ve Humboldt’un tekillik kuramının etkisi de sürdü.[3] İşte bütün bunlar, Comte’un pozitivizmiyle ya da [Henry-Thomas] Buckle veya [Hyppolite-Adolphe] Taine gibi tarihçilerle herhangi bir uzlaşımı engelledi.

Buckle’ın *History of Civilization in England* (İngiltere Uygarlık Tarihi) adlı eseri Arnold Ruge’nin Almanca çevirisiyle çıktığında, Almanya’da “politik gerçekçilik”in en ünlü temsilcilerinden biri olan Johann Gustav Droysen, özellikle onun metodolojik kusurlarını açığa çıkarmaya çalıştığı ince bir çözümleme ve inceleme yayımladı. Buckle’ın pozitivizmin, tarihi sağlam bir bilimsel temel üstüne oturtan ilk felsefe olduğu iddiası kesin bir biçimde yadsındı. Ne yazık ki Droysen’in eleştirisinde, soruna etik bir yönelim vermek, Buckle’ın eserine onun olmayan “materyalist tavrı”ndan dolayı karşı çıkmak yolunda bir eğilim vardı. Fakat buradan hareketle, Droysen’in hem düşüncesinin kesinliği hem de bilgi bakımından muhalifinden felsefi olarak daha üstün olduğu görülmekteydi. Onun, modern tarih metodolojisine ilişkin temel yapıtlar arasında sayılabilecek *Grundriss der Historik*’ine (1864) bir göz atıldığında bu durum açıkça görülebilir. Dilthey’ın, daha sonra kendisinden hareketle tarihsel bilginin tekilliğini ve onunla doğabilimsel düşünce arasındaki farkı karakterize etmeye başladığı “anlama” idesi önce burada odaklaştırıldı ve onun özselliğinde tanımlandı.[4] Bir hareket noktası olarak bununla Droysen, tarihi doğa biliminin standartlarıyla ölçme ve sonunda onu tamamen doğa bilimine indirgeme yolundaki bütün girişimleri dışlamaya yöneldi. Droysen kararlı bir biçimde bir “yöntemler pluralizmi” için direndi ve bu konuda gördüğümüz gibi, Comte’un otoritesine başvurabildi.[5]

Eğer bir tarih “bilim”inin olması gerekiyorsa, bu yalnızca, tarih kendi özel ve özgül konusuna sahip olduğunda mümkündür. Böylece, belli bir fenomenler alanının var olduğunu ve bu alanın anlaşılması için bu diğer bilgi yaklaşımlarının hiçbirinin –teolojik, felsefi, matematiksel ya da fiziksel yaklaşım– uygun olmadığını göstermek zorundayız. Burada teolojik ya da felsefi spekülasyonun cevaplayamayacağı sorular ortaya çıkar; tıpkı fenomenler dünyasını onun niceliksel bağıntılarına dayanarak kavrayan dar empirik bilim gibi. Bunlar “dedüksiyon”la ve “endüksiyon” olarak adlandırılan şeyle üstesinden gelemediğimiz sorulardır; mantıksal olarak, genel ilkelerden türetilemeyen, matematiksel fiziğe dayanılarak “açıklanabilir” olmayan ya da basit empirik bir tarzda gösterilemeyen, fakat yine de “anlaşılması” ve bunun için de özel entelektüel yöntemlerin geliştirilmesini gerektiren sorunlardır. “O halde, bilgiye ilişkin yalnızca *tek yol*, *tek yöntem* mi vardır?” diye sorar Droysen, Buckle’a. “Duyu organlarının kendi çeşitli işlevlerine göre farklılaştıkları gibi, yöntemler de konularına göre farklılaşmazlar mı?”[6] Daha sonra birçok siyaset tarihçisinin sergilemiş olduğu entelektüel tarihe karşı bir düşmanlık, kendi payına, Droysen’in Buckle’a getirdiği itirazlarda hiçbir sorun yaratmıyordu. Kuşkusuz, Droysen kendi araştırmalarını siyaset tarihi içinde belirli bir alana hapsetti ve o bu yüzden yalnızca “Alman Tarih Okulu”na değil, daha geniş bir anlamda bir “Prusya Okulu”na da ait olarak düşünülebilir. Yine de “anlama” idesini tarihsel bilginin merkezine yerleştiren bir kuram, politik olaylara ilişkin bir çalışmayla ve tek yanlı olarak bu tikelin içinde kalmakla yetinemezdi. Droysen gerçekten de şimdiye kadar “ideler tarihi” ya da “entelektüel tarih” diye adlandırılan şey doğrultusunda çalışmaya girişti. O, tarihi canlı bir şey gibi bir entelektüel ve moral güçler dünyası olarak görünür kılmayı amaçladı.[7] Bu konuda Droysen, dolaysız olarak Humboldt’un klasik geleneğine bağlandı. Bunu, Humboldt’un temel ilkesinin somut bir uygulayımı olan, Jawa’nın eski Kawi dili üstüne eserinin büyük girişine olduğu kadar “Tarihçinin Görevi Üzerine” adlı makalesine yaptığı göndermelerden de anlıyoruz.[8] Bu, tarihçinin, kültür tarihiyle politik tarihi, onları sürekli bir gerilim içinde tutmak yerine, uzlaştırmayı umabileceği tek yoldu.

Aynı doğrultuda bir adım da Theodor Mommsen tarafından atıldı. O da her yönüyle politik bir düşünürdü ve hiçbir biçimde politik tutkulardan bağımsız değildi. Onun bilimsel dehası, tutkuların dizginlerinden kurtulmalarına izin verilmesi eyleminden çok, onların disipline edilmesi eyleminde yatar, Mommsen hiçbir belirli devlet idealini savunmadı, o daha çok, devleti olduğu gibi anlamak ve yapısını açığa vurmak istedi. Bu amaç için o, yeni bir doğrultuda işe koyulmak zorundaydı. Devletin gücünün dışsal yayılımında Mommsen, devletin yalnızca tek bir yanını gördü; onu büyüleyen dolayımsız gözlemlenebilen sivil yaşam içindeki güçler değildi, o bu güçlere daha derin ve daha dolayımlı bir biçimde ulaştı. Devletin organizasyonu, özellikle onun yasal organizasyonu belirgin bir sorun haline geldi. Böylece yasal bilgi ve hukuk bilimi daha önce olageldiğinden farklı bir biçimde, tarihsel dünyanın gelişiminde bütünüyle farklı bir role ve daha derin bir anlama uyarlandı. Mommsen hem filoloji ve tarihin birbirlerinden ve hem de hukuk bilimi ve politika biliminin tarihten ayrılmasının tamamen keyfi ve doğal olmayan bir biçimde yapıldığını ileri sürdü. Mommsen böyle anlamsız engelleri ortadan kaldırmak istedi ve bu engellerin genellikle üniversitelerin fakültelere bölünmesinden kaynaklandığını ve bilginliğe bağlanamayacağını ileri sürdü.

Erken Roma'nın mitik tarihini kuşatan karanlığı öncelikle Niebuhr aydınlatabildi; çünkü o, sorunu yeni bir ışık altında görüyordu: Roma'nın doğuşunun Roma'nın yönetim sistemimin doğuşu olarak kavranması ve politik mücadelelerin asıl hareket ettirici güçler olduklarının anlaşılması. Fakat Wilamowitz'in düşüncesine göre bu, Mommsen'in kendisi gibi hukukçu ve Niebuhr gibi bir tarihçi arasındaki antitezi açıkça göstermiş olan ilk yapıtıydı.[9] Çünkü Mommsen "Anayasa üzerine, baştan sona değişiklik içeren bir önerge tasarladı."[10] Bu yeni perspektif, Mommsen'in kendisi için yaratmak zorunda olduğu, bütünüyle yeni araştırma, filolojiden yardım almakla kalmadı, o zamana kadar kendisine koymadığı ya da tam anlamlarında tanımadığı bu (yukarıda belirtilen) hedeflere doğru da yöneldi. Atina'nın politik ekonomisi üzerine eserinde (1817) Boeckh bu gelişimi zaten hazırlamış ve Attika yasalarına ve bunların önemine yönelik canlı bir ilgi uyandırmıştı.[11] Boeckh, belgelerin önemine dikkati çekti ve 1828'de Grek belgelerini toplamaya başladı. Fakat bütün bunlar, geniş kuşatımlı bazı

konulara yöneltilmeden önce, yalnızca entelektüel olarak özümsenmesi gereken bir ön çalışma olarak kaldı. Bu sentezi ilk kez başaran Mommsen oldu. Seleflerinin en büyükleriyle bile karşılaştırıldığında Mommsen, saf bir antik dünya hayranından farklı olarak, tek gerçek tarihçiydi. O, yönetimin tarihini antik dünya hayranlarının abartmalarından kurtaran ilk tarihçi olarak adlandırılabilir.[12]

Mommsen aslında "yardımcı bilim" konusundaki bağıntıyı sürekli olarak tersine çevirdi. Tarihsel bilgiye saf bir katkı olarak alınmakta olan politika, kendi özel konusuna yöneltildi ve tarihsel araştırma için bir sorun kılındı. Bu konuda Mommsen, Ranke'nin bile ötesine geçti.[13] Pedagojik bir sorunda bile kendilerinden son derece dikkate değer ve radikal sonuçlar çıkardığı bu tür konular, Mommsen için büyük bir önem kazandı. Gerçekten de o her zaman, 1874'teki rektörlük söylevinde, kendisini doğru yolda bir tarih çalışması için hazırlayan kişinin, üniversitede tarih yapamayacağını savundu.

"Üniversiteyi Latin, Grek ve Alman dilleri ve bu halkların politik sistemlerine dair kapsamlı bir bilgiyle bitiren kişi" demiştir öğrencilere söylevinde Mommsen, bir tarihçi olmaya hazırdır; bunlara ulaşamamış biri değil. Eğer bu konularda çalışırsanız o zaman kaynak araştırmasının ve pratik olaylara ilişkin betimlemenin, verimli bulutların yağmurlarını boşaltması gibi kaçınılmaz bir biçimde kendiliğinden geleceği açıktır. Eğer bu bilgiyi kendinize mal etmezseniz, dokunduğunuz anda çürüyen meyveler toplarsınız.

Daha önce şöyle demişti:

"İtiraf ederim ki baylar, kâğıtlarınızdan tarih öğrencileri olduğunuzu anlarsam büyük bir endişeye kapılacağım. Kuşkusuz belli bir tarihsel araştırma alanı için zorunlu dil hazırlıkları ve politika bilgisini kazanmakta yönlendirilebilirsiniz ve eminim ki ancak birkaçınız için bu bir anlam taşımayacak. Fakat bu, bu konuların az ya da çok gereksiz olduğunu düşünmeniz ve tarihte katı filolojinin bütün güçlüklerinden korunabileceğiniz bir barınak bulacağınız özenli bir kaynak araştırması ve tarih yazma yöntemine dair bir çalışmayla yetineceğiniz anlamına da gelebilir. Durumun bu olduğu yerde intikam (*Nemesis*) daha uzun bir süre ertelenemez... Gerçek hazırlığın olmayışı, üzerinize intikam yağdıracaktır; çünkü yanlış açıklama, tarihsel tinin verimsiz olması durumunda ya kasvetli

ya da fantastik veya aynı zamanda hem kasvetli hem de fantastik olacaktır.”[14]

Mommsen “tarihsel tin”i her alanda hesaba katmak istedi. O yalnızca tarih bilginliğinin bütün temellerinin teminat altına alınmasını değil, bu temellerin yaygınlık kazanması gerektiğini de ileri sürdü. Önce eski belgelere, para ve madalyalara dair çalışmayı ve yasa tarihini bilimsel olarak düzenlediğinde ortaya çıkan, bütünüyle yeni bir Roma kültürü ve Roma devleti tablosuydu. Bu tablonun otantik biçimiyle ilk görünümü, 1871-1875’li yıllarda onun *Römisches Staatsrecht*’iyle (Roma Devlet Hukuku) oldu; çünkü burada Mommsen’in *Römische Geschichte*’sinde (Roma Tarihi) kullanıp ustaca geliştirmiş olduğu tanıtma ve öyküleme tarzı bu kez onun analizleriyle mükemmelleştirildi ve derinleştirildi. Yalnızca bu mükemmel çözümleme sayesindedir ki Mommsen, çağların ve politik sistemlerin değişimindeki sürekliliği gösterebildi. Onun analizi başından beri düşünmüş olduğu böyle bir sentez için zemin oluşturdu. Hukuk bilimi devleti ve halkı, tarih ve filoloji de yasayı küçümsedikleri içindir ki diye bildirdi Mommsen, şimdi her ikisi de Roma dünyasının kapılarını boş yere çalıyorlar. “Mommsen ve Ranke,” dedi Gooch, “ilk kuşak 19. yüzyıl tarihçileri içinde yalnız kaldılar. Mommsen yalnızca bir öyküleme ustası olarak değil, aynı zamanda bir kurumlar yorumcusu, belge ve metinler editörü olarak da ün kazanırken, Ranke’nin eserleri hemen hemen tamamıyla öyküleyici karakterdeydi. Onlar olağanüstü üretkenliklerinde ve eleştirel teknikle sentetik vizyonu bir araya getirmelerinde birbirlerine benziyorlardı... Mommsen’den önceki Roma, Ranke’den önceki modern Avrupa gibiydi.”[15]

Fakat Mommsen ve Ranke amaçlarında yakın gibiyseler de akademik mizaç bakımından birbirlerinden tamamen farklıydılar. Tarihsel araştırma, sonunda, Ranke’yle birlikte görkemli bir sükûnet ve bütün sahnenin saf bir temaşası formunu almaya yöneldi. Ranke yine de itilimini kesinlikle olaylardan almadı ve ona bu bakımdan sık sık yapılan bütün saldırılar bu noktada temelsizdir. Çünkü böyle yapmak için konusundan uzaklaşmak zorunda kaldıysa da birçok yargıda bulundu; çünkü o, şeyleri olayların ortasında olan ve bu olayları, onların kendi amaçlarına doğru yönlendirmeye kalkışanlarınkinden daha yüksek bir bakış açısından görmek istedi. Tekil olup bitmeler ve hatta tekil yapıp etmeler onun için yalnızca bir

öndayanak oldu. Ranke, onların ardındaki bir şeyi, "dünya olaylarının hikâyesi" diye adlandırdığı bir şeyleri, şunları görmek istedi:

"Hakiki töz, soyumuzun varoluşunun tam merkezi ve özü olarak almamız gereken bir şeyi, yani olayların bu yönünü (cihet) ve soyumuzun gelişmelerini araştırmadan bu yabanıl, başıboş, aceleci, bu dost, soylu, sakin, bu fırsatçı ve henüz saf yaratığın –ki bu biziz– bütün edimleri ve acıları. Tarihçi bütün bunları hakiki doğası ve formunda yakalamayı, böylelikle de sonunda gerçek hedefine ulaşmayı ve tarihin bütün bu fırtınalı akışını saf temaşanın sükûnetine indirgemeyi amaçlar."

Ranke tarihi, Goethe'nin doğayı gördüğü gibi gördü:

"Ve bütün bu karmaşa, bütün çabamız,

Tanrıda sükûn bulur."

Fakat Mommsen için böyle hiçbir dingin temaşa yeri, olayların dışında ve üzerinde bir kule yoktu. Mommsen'in tarihi temaşası kişiliğinin tüm dinamikliğiyle yüklendi.[16] Mommsen olayların akışını tarihsel olarak onun içine dalmaksızın ve onun tarafından büyülenmeksizin asla anlayamayacağına inandı. O hiçbir zaman sessiz bir gözlemci değil, dünya tarihinin büyük dramına katılan biri oldu ve böylelikle rolünü canlı bir biçimde oynadı; geçmiş, hemen hemen geçmiş olmaktan kesildi. Dönemler arasındaki farklılık silindi; kendimizi sanki günümüzün tarihiymiş gibi Roma Tarihi'nin ortasında bulduk ya da bu biçimde onu hep aynı içsel ilgiyle izleyerek etkilendik. Mommsen'in "Tarih Üzerine"si yaşamlarının bazı anlarında herkes üstünde böyle büyülü bir etki bıraktı. Mommsen diğer birçok "siyaset tarihçisi" gibi ders verme arzusunda değildi ve Treitschke'de olduğunun tersine, bütün bu tür taraflı önyargılardan uzak ve onların üstündeydi. Buna rağmen sempati ve antipatilerini hiç gizlemedi; gerçekten kişisel mizacı birçok yerde açıkça görülür. Onun Caesar ve Pompeius arasındaki ilişkileri açıklaması, Eduard Meyer'inkiyle[17] ya da onun çizdiği Cicero tablosu, Ferrero'nun "Roma'nın Yükselişi ve Çöküşü"nde çizdiği tabloyla karşılaştırıldığında, kimin daha fazla tarihe sadık olduğu konusunda küçük bir kuşku uyanacaktır. Mommsen, Roma edebiyatı ve sanatı üzerine incelemesinde Euripides'ten söz ederken, dinleyen birinin bir filoloğun ya da bir tarihçinin konuştuğuna inanması güçtür; çünkü o, Euripides'i sanki önünde duruyormuş gibi ele alır ve ondan söz ederken antik komedya dile gelmiş gibidir. Aristoteles'in, Grek

şairlerinin en trajiği diye adlandırdığı Euripides, demektedir Mommsen, eski tragedyayı yıkma gücündeydi – ancak bir yenisini yaratmaksızın.[18] Böyle bir tavır çoğunlukla öznel diye nitelendirilmek zorundadır.

Mommsen eskileri ve büyük üslûbu tragedyalar içinde önümüze sermek istemedi. O tüm görkem ve üslûplaştırmadan vazgeçti ve aynı şekilde, olayların kendilerini, basit bir biçimde konuşmaya bırakmak için, kendisini ortadan kaldırmak yolundaki herhangi bir çabayı reddetti. Mommsen, aynı zamanda, tarihsel nesnellik buyruğuna, onu başka bir yerde konumlayarak farklı bir anlam kazandırdı. Kişisellik yalnızca kişisellik aracılığıyla anlaşılabilirdi ve bu, yalın bir sempatiyi, aşkı ve nefreti işin içine karıştırmaksızın mümkün değildi. Bu noktada tarihçi, duygularına ve imgelemine özgür bir etkinlik alanı kazandırmalı ve hatta sanat ile bilim arasındaki bölücü çizgiyi ortadan kaldırmaya kadar gidebilmelidir. Bu nedenle Mommsen tarihin bir bilim olması yolundaki herhangi bir talebe katılmaz. Fakat, “bin ipliği bir arada dokuyan bir mekik” dedi, rektörlük konuşmasında Mommsen, “insanların ve halkların bireyselliğine güler yüzlü bir yaklaşım, bütün eğitim ve öğretimle alay edebilir. Tarih yazarlarının akademisyenler takımından çok, sanatçılara ait olduğu söylenebilir.”[19] Aslında Mommsen’in bir yazar olarak, halk üstünde sahip olduğu etki bu tür bir etkiydi ve aynı biçimde, bir araştırmacı olarak bilginin gelişimindeki rolü buydu. Mommsen, kendisiyle ayrıntılarda uyuşmayan birçok kişi üstünde de böyle bir etkide bulundu; olup bitmeler ve olup bitmelerin çoğunun kendi büyülü etkisi altında oluştuğu öncü figürlerine dair farklı bir tablo çizdi. “Mommsen’in tarihsel yaşamın derin hakikatlerini özetlediği ya da olayları ve karakterleri canlı renklerle betimlediği deyimlerin, okuyucu üstünde –Mommsen bir Gracchi ve Pompeius, Cafo ve Cicero yazarından farklı olsa bile– büyük bir dramatistin yaratımlarına tekrar tekrar geri dönmekten sevinç duyacak bir okuyucu üstünde nasıl güçlü bir etki bıraktığı,” demekte Eduard Meyer, onun anısına yaptığı bir konuşmada, “unutulamaz.”[20]

Bilim ve sanat arasındaki denge –Mommsen böyle bir dengeyi daha önce de kabul etmişti, fakat sonra onun gerekliliğini daha derinden duymaya başladı– sonunda Mommsen tarafından başka bir tarzda düzenlendi. Mommsen, aşk ve nefret olmaksızın karakterleri betimlemenin tümüyle

imkânsız olduğunu hep bildirdi, fakat saf kişisel betimlemeyi ele aldı ve onun en enerjik yanı, bireylerin planları, arzuları ve etkinlikleri üstüne zaman harcamasından çok, tarihin başarılarını sorgulamasında yatmaktaydı. Bu başarı eksiksiz bir nesnellikle yorumlanmak ve belgelerle anlamlandırılmak zorundaydı. Mommsen son zamanlarında bunu özsel bir şey olarak kabul etti ve belirli olayların ve kişiselliklerin betimlenmesinden çok, parasal sistemler, yönetim sorunları ve *corpus inscriptorum* ile ilgilendi. Burada hiç kimse daha katı bir nesnellik standardı yüklenemez. Kuşkuşuz, Mommsen istediği şeyin hiçbir tekil kişi tarafından karşılanamayacağını biliyordu. Mommsen, işbirliğine dayalı bir çalışmayı gerekli gördü ve bu gerekliliği tümüyle ön plana aldı. Düzenlemesinin iki öğesi, yani bir tür ideal dengede sürekli olarak birbirlerini tamamlayan "olgusal" ve "kişisel", "nesnel" ve "öznel" ilgiler sayesindedir ki Mommsen kendi payına, Roma tarihi ve Roma dünyasının gelişimine dair tümüyle yeni bir tabloyu tamamlayabildi. Şimdi Mommsen, hiçbir yazarın tek başına yükünden kurtaramayacağı ve kendisi için yeteneklerin sıkı bir düzenlenmesinin gerekli olacağı tarih bilimini, onun toplumsal işlevi ışığında gördü. Yine de bütün bunlardan sonra tarihçi, tekrar, bireysel mizacı ve dehasıyla kendisine uygun geleni yapmaktaydı ve bu deha öğretilebilen ve öğrenilebilen şeyi aşar. Tarihin bir uğraşı olarak öğretilebileceği anlayışında olan herkes, sonunda, onun bir sanat olduğunu hayretle görecektir. Yine de öte yandan bu sanatı sıkı bir eğitimden geçmemiş biri kazanamaz.

[1] Ranke ve Romantizme karşı olan politik tarihçiler için bkz. Georg von Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung*, Oldenbourg, Münih-Berlin, 1924, s. 38, devamı ve s. 43.

[2] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen, 1923, s. 303 ve devamı.

[3] Johann Gustav Droysen, "Die Erhebung der Geschichte zur Rang einer Wissenschaft", Buckle'ın *History of Civilization*'ının Almanca çevirisi hakkında ilk kez von Sybel'in *Zeitschrift*'inde yayımlanan bir inceleme; ikinci baskısı *Grundriss der Historik*'e bir ek olarak yayımlandı, ss. 47-68.

[4] Johann Gustav Droysen, “Die historische Methode”, *Grundriss der Historik*, Veit und co., Leipzig, 1882, s. 9 ve devamı.

[5] a.g.e., ss. 244-245.

[6] a.g.e., s. 242.

[7] Bu Prusya Okulu’na ilişkin olarak bkz. Ernst Troeltsch, a.g.e., s. 303.

[8] Bkz. Johann Gustav Droysen, “Vorwort”, *Grundriss der Historik*, s. 17.

[9] Theodor Mommsen, *Die römischen Tribus in Administrativer Beziehung*, J.F. Hammierich, Altona, 1884.

[10] Bkz. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, “Geschichte der Philologie”, *Einleitung in die Altertumswissenschaft, von Grelle und Norden*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1921, s. 70.

[11] Daha fazla ayrıntı için bkz. a.g.e., s. 55.

[12] Bkz. Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, Oldenbourg, Münih-Berlin, 1911, s. 552.

[13] Bkz. Moriz Ritter, *Leopold von Ranke, seine Geistesentwicklung und seine Geschichtsschreibung*, J.G. Gotta, Stuttgart, 1896, s. 20 ve ayrıca Below, a.g.e., s. 122 ve devamı.

[14] Theodor Mommsen, *Reden und Aufsätze*, Weidmannerbe Buchhandlung, Berlin, 1912, s. 13 ve devamı.

[15] George Peabody Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, New York, 1913, s. 465

[16] Bkz. George Peabody Gooch, “Vorwort zu über die Epochen der neueren Geschichte”, *L.V. Ranke’s Weltgeschichte*, Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1921, VII, s. 161 ve devamı.

[17] Eduard Meyer, *Caesars Monarchie und das Principal des Pompejus*, J.G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1919.

[18] Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, Weidmamische Buchhandlung, Berlin, 1903, s. 911.

[19] Theodor Mommsen, “Rektoratsrede”, *Reden und Aufsätze*, s. 11.

[20] İlk kez *Gartenlaube*’de (1903) yayımlandı; yeni baskısı Meyer’in *Kleine Sehriften zur Geschicfıtstiıeorie und zur wirtscliaftliciien und politiscixen Geschichte des Altertums*’unda yapıldı (M. Diemeyer, Halle, 1910, s. 539).

Tinsel Bilimlere Giriş*
Wilhelm Dilthey

Önsöz

Burada ilk yarısını yayımladığım bu kitap, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu, bu konuda erişebildiğim en yüksek kesinlik derecesiyle çözme yolunda tarihsel ve sistematik bir denemedir. Deneme, tarihsel yönüyle, böyle bir temellendirme bakımından felsefenin şimdiye kadar geçirmiş olduğu gelişim sürecini izliyor; bu gelişim içinde ortaya çıkan tek tek teorilerin tarihsel yerini belirtmeyi ve yine bu teorilerin tarihsel bağlamı açıklama bakımından taşıdıkları değere eğilmeyi amaçlıyor. Kuşkusuz, deneme bu bağlam üstüne bugüne kadarki gelişimle yoğun biçimde ilgilenmekle, çağdaş bilimsel hareketin dayandığı içsel motifler hakkında bir yargıya varmak istemektedir. Ama burada yapılacak olan tarihsel betimleme, denemenin öbür yarısının konusunu oluşturacak olan bilgikuramsal (epistemolojik) temellendirmeye bir ön hazırlıktır.[1]

Denemenin tarihsel ve sistematik bölümlerinin birbirlerini tamamlamaları gerekeceğinden, bu tarihsel bölüm kuşkusuz, temel sistematik düşüncelerimi açık kılmayı da kolaylaştıracaktır.

Tek tek bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmaları ortaçağın sonunda başlar. Ancak ne var ki bu bilimler arasında toplumu ve tarihi konu alan bilimler, çok uzun bir süre, hatta geçen yüzyıla (18. yüzyıla -ç.n.-) kadar metafiziğin o eski güdümünde kalmışlardır. Fakat öbür yandan, doğa bilgisinin serpilen gücü, bu bilimleri, metafiziğin o eski güdümünden hiç de aşağı kalmamak üzere, bu kez de bu gücün (doğa bilimlerinin -ç.n.-) güdümüne sokmuştur. İlk kez Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu -ç.n.-) tarihsel bilincin ve tarih biliminin –sözcüğün tam anlamıyla– vesayetten (metafiziğin ve doğa bilimlerinin vesayetinden -ç.n.-) kurtarılıp bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamıştır.[2] 17. ve 18. yüzyıllarda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet öğretisi ve soyut ekonomi-politik içinde geliştirilmiş olan toplumsal ideler sistemi, pratik sonuçlarını Fransa'da 1789 Devrimi içinde bulmuştu. Ne var ki aynı devrimin orduları, eski, kendi içine dönük, iki bin yıllık bir tarihin sisleri arasına gömülüp kalmış olan Alman devletinin topraklarını işgal edip parçalamıştı. İşte bu durum, bizim anayurdumuzda, tinsel olaylar söz konusu olduğunda toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle gerçekliğe önyargılı olarak yönelmenin yanlışlığını gören bir tarih görüşünün kurulmasına yol açtı. Bu görüş, Winckelmann ve Herder'den, Romantik Okul aracılığıyla Niebuhr, Jakob Grimm, Savigny[3] ve Böckh'e[4]

kadar oldukça yaygınlık kazandı; giderek Fransız Devrimi'ne karşı bir tepki olarak güçlendi; İngiltere'de Burke, Fransa'da Guizot ve Tocqueville ile yaygınlaştı. Bu görüşün yaygınlaşması, Avrupa toplumunun içinde bulunduğu savaşlara rastladı. Bu görüş, hukuğa, devlete veya dine toplumsal idelerin bütüncül bir sisteminden hareketle değil, somut olarak yönelmek istedi ve bu yüzden, 18. yüzyılın idelerine (Aydınlanma'nın idelerine -ç.n.-) her yerde düşmanca karşı çıktı. Tarihçi Okul'da salt empirik bir gözlem tarzı egemendi; tarihsel süreçlerin kendine özgülüğüne/ özgüllüğüne sevgi dolu bir yaklaşımla yöneliniyordu. Tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri/anlamı sadece o olayın kendi gelişim bağlamı içinde belirlemek isteyen bu tarih görüşü, bugünün yaşamı açısından geçmişte kalmış olanın nasıl açıklanabileceğini sorguluyor ve tinsel yaşamın her ânında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisine dayanıyordu. İşte, bu tarih görüşü tüm tekil tarih bilimlerine uzanan sayısız kanalla yeni bir düşünce akımı doğurdu.

Fakat Tarihçi Okul, bugüne kadar, kendi teorik yapısının gelişimini olduğu kadar yaşamaya nüfuz etmesini de bazen önlemiş olması gereken kendi içindeki engelleri kıramadı. Bu okulun inceleme ve tarihsel fenomenleri değerlendirme tarzı, bilinçle bağıntılı olgu ve olayların çözümlenmesi bakımından eksiktir.[5]

İşte bu nedenle bireysel ve tarihsel-tinsel olanla ilgili bir temellendirme için güvenilir bir bilgiye ulaşma konusunda başvurulacak son karar yerine (*Instanz*) geçmeye, kısacası bir felsefi temellendirmeye gerek vardır. Tarihçi Okul'da bilgi kuramı (epistemoloji) ile psikoloji[6] arasında ilişki kurulamamıştır. Bu nedenle de Tarihçi Okul'da (tarihsel-toplumsal olgu ve olayları bilince bağlı olgu ve olaylar olarak açıklayan -ç.n.-) açıklayıcı bir yönteme kavuşulamamış ve tersine, tarihsel gözlem ve karşılaştırmacı yöntem, bu okulda ne tin bilimlerinin bağımsız bir öbek oluşturmasına yetebilmiş ne de yaşamaya nüfuz etme konusunda başarılı olabilmiştir. Bu yüzdendir ki, Comte, Mill ve Buckle "tarihsel dünya" denen bilmeceyi bu alana doğabilimsel ilke ve yöntemleri aktararak yeni bir tarzda çözmeyi denedikleri sırada; aslında onların yoksul ve yalınkat, fakat çözümleyici yanıyla üstün olan bu tutumlarına karşı, yaşamaya derinliğine nüfuz etmek isteyen Tarihçi Okul'un ne yeterince geliştirilebilmiş ne de yeterince

temellendirilebilmiş olan görüşü, ancak etkisiz bir protesto olarak kaldı.[7] Bir Carlyle'ın ve derin düşünceli öbür düşünürlerin eksakt doğa bilimine karşı sürdürdükleri muhalefet de sesini duyuramayan bir girişim olarak bu durumun göstergesidir. Tin bilimlerinin dayandığı temeller konusundaki belirsizlik içinde, her alandan araştırmacılar, öbür yandan, hemen toptancı betimlemelere daldılar; hemen öznel yorumlara başvurdular ve kendilerini yine bir metafiziğin kollarına bıraktılar. Öyle ki, bu betimlemelerde ve yorumlarda, pratik yaşama yön verici güce sahip olduğuna inanılan ilkeler üstüne ciddi ciddi söz edilebilmekteydi.

İşte bu deneme, tin bilimlerinin içinde bulunduğu bu durumdan duyduğum kaygıdan doğdu. Deneme, Tarihçi Okul'un dayandığı ilke ile günümüzde bu ilkeden hareket eden ve toplumu inceleyen tekil bilimlerin çalışma tarzını temellendirmek ve giderek Tarihçi Okul'un öğretisi ile soyut teoriler arasındaki çatışmayı gidermek istiyor. Beni çalışmalarım sırasında kaygılandıran sorunlar, yaptığı iş üstüne düşünen her tarihçiyi, her hukukçuyu veya politikacıyı da yüreğinden kaygılandırmakta olmalıdır. Tin bilimlerine bir temel kazandırma konusundaki özel isteğim ve bununla ilgili planım işte böyle oluştu. Bir tarih yazımcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı kesinlikle belirlemek olanaklı mıdır?[8] Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin; metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir şey var mıdır?[9] Bunların varlığı yadsınabiliyorsa, bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler topluluğunun dayandığı sağlam zemin neredir?

Comte ve pozitivistlerin, John Stuart Mill ve empiristlerin bu sorulara verdikleri yanıtlar, bana tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavramlara ve yöntemlere uydurma uğruna, bu gerçekliği çarpıtmak ve tahrif etmek olarak görünmektedir. Öbür yandan, bu yanıtlara karşılık olarak deha dolu temsilini Lotze'nin Mikrokosmos'unda bulan tepki bana, tekil bilimlerin hakları olan bağımsızlıklarını, bu bilimlerin başvurdukları deneysel yöntemlerin gücünü ve bu yöntemlerin duyusal olana uyarlanmış eksaktlığını feda eden bir tepki olarak görünüyor. Bu yanıtların ve tepkilerin dışında, en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, "iç

deneyim" denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum ve hiçbir okuyucunun bunun böyle olduğunu kendi kendine kanıtlamaktan kaçınabileceğini sanmıyorum. Tüm bilim deney bilimidir; fakat her türlü deney, kökensel bağlamını ve bu bağlamın belirlediği geçerliliğini bilincimizin koşulları içinde bulur; deney bu koşullar içinde meydana çıkar; yani yaradılışımızın bütünlüğü içinde. Biz, bu koşulların ardına geçmeyi olanaksız gören, gözle görülmeyen veya bilen öznenin bakışına doğruca rastlamayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bu çıkış noktasını, bilgikuramsal (epistemolojik) bir çıkış noktası olarak gösteriyoruz. Gerçekten de modern bilim bundan başka bir çıkış noktası kabul edemez.[10] Bu, bana, gitgide tin bilimlerinin bağımsızlıkları konusunda bilincimizin koşullarını kalkış noktası alıp buradan hareketle bir temel bulunabileceğini gösterdi; Tarihçi Okul'un ihtiyaç duyduğu şey de buydu. Çünkü bizim, doğa hakkındaki tasarımımız bu bilinçten çıkar ve doğa bize dönük bir gerçeklik olarak bilince bağlı olgular dünyasına (tinsel dünyaya -ç.n.-) göre, bizim için silik bir gölgedir. Nasılsa öyle olan gerçeklik (numenal gerçeklik, kendinde nesne -*Ding an sich*- dünyası -ç.n.-) karşısında biz olsa olsa, bilincimize verili olguları içten deneyleyerek bir bilgiye sahip olabiliriz. İşte, tin bilimlerinin merkezinde bu olguların çözümlenmesi yatar ve bu böyle kalacaktır. Tarihçi Okul'un anlayışına uygun olarak, tinsel dünyanın dayandığı ilkelerin bilgisi, yine bizzat bu alanın kendi içinden çıkartılabilir ve tin bilimleri, işte tam da bu yüzden kendi içlerinde bağımsız bir sistem kurar.

Ben bu noktada kendimi Locke, Hume ve Kant'ın bağlı oldukları bilgikuramcı (epistemolojist) okulla pek çok noktada uzlaşmış buluyorum. Fakat buna karşılık, felsefenin her türlü anadayanaklarını, ancak onlar sayesinde tanıdığımız bilinç olguları bağlamını bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorundayım. Herder ve Wilhelm von Humboldt'unkilerde olduğu gibi, az sayıda ve bilimsel kurguyla hiç de tam olarak bağdaşmayan savlar dikkate alınmazsa, şimdiye kadarki gelişimi içinde bilgi kuramı, Kant'ta olduğu gibi, deneyi ve bilgiyi, katıksız bir zihinsel tasarım altına sokulmuş olan olgudan yola çıkarak açıklamıştır. Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu

dolaşır.[11] Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.[12] İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum.[13] Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben, çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir öğesini, örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne (insanın total kimliğine, öznenin totalitesine -ç.n.-) bağlıyorum. Gerçekten de bu bütünlük ancak dil ve tarih araştırmasıyla işaret edilebilir olan bir bütünlüktür. Buradan şu çıkar: Bizim gerçeklik hakkındaki tasarımımızın ve bilgimizin en önemli yapıtaşları, öğeleri; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşılıklı etkileridir.[14] İnsanın istek, duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci işte ancak bu bütünlüğün çokçeşitliliği içinde kavranabilir. Bu kavrama da salt *a priori* bir bilgi olanağına (salt aklın *a priori*’lerine -ç.n.-) başvurularak sağlanamaz; çünkü tersine, burada salt *a priori* bir bilgi olanağının kabulü değil, içinde bulunduğumuz konumlar toplamından çıkan bir gelişim tarihi söz konusudur.[15] Öyle ki bizi felsefeye yönelten tüm soruların yanıtını bu tarihsel gelişme verebilir.

Bu temellendirmenin içinde barındırdığı bilmecelerin en keskini de burada ortaya çıkıyor: Bizim, dış dünyanın gerçekliğine duyduğumuz inancın neye dayandığı ve haklılığı sorunu. Tasarımlanan bir şey olarak dış dünya, bu açıdan daima ve sadece bir fenomen olarak kalır. Buna karşılık, bizim isteyen-hisseden-amaçlayan ne’liğimiz (mahiyetimiz), tümüyle bizden bir şey, bize ait bir şeydir ve bu ne’lik bu haliyle, dış dünya gerçekliğinden (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir.[16] Çünkü bu ne’lik, tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir. Biz dış dünyadaki neden-etki (eser) bağını veya bu bağa göre oluşan süreci hiç de yeterince bilemeyiz. Çünkü dış dünyaya ait neden ve etkiler (eserler) hakkındaki

tasarımlar, kökenleri bakımından, bizzat ve sadece bizim istemeye dayalı yaşamımızdan çıkan soyutlamalardır. Öyle ki, deneyimin bize açtığı ufuk, öncelikle ve sadece bizim özgür ve içkin durumumuzdan haber verir gibidir. Dış dünya, bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla/sayesinde bize verilidir, oysa o, kendindeliği içinde, bizim yaşama bütünlüğümüzden farklı bir bütünlüğe sahip olabilir. Bu söylediklerimi nereye kadar kanıtlayabileceğim ve yukarıda işaret edilen kalkış noktasından hareketle, toplum ve tarih bilgisinin dayanacağı sağlam zemini oluşturma konusunda bu kanıtların ne oranda geçerli olacağı, kuşkusuz, okuyucunun kitabın sonunda vereceği yargıya bağlıdır.

Tin bilimlerinin burada bilgikuramsal (epistemolojik) açıdan temellendirilmesi sırasında başvurulan ana düşünce ve ana ilkeleri çağımız bilimsel düşünüşünün çeşitli yönleriyle ilişkiye getirmek ve böylece çokyönlü bir temellendirme yapabilmek için, bilinen konulara yeniden dalmaktan çekinmedim. Bu nedenle deneme, önce, tekil tin bilimleri üstüne bir toplu bakıştan yola çıkmaktadır. Çalışmanın tümünün besleneceği en geniş malzeme ve motifler, bu bilimlerin yine kendisinde bulunmaktadır ve deneme Birinci Kitap'ta bunları genişliğine ele almaktadır. İkinci Kitap, bilgiyi sağlam yoldan temellendirmek için Doğru'yu hep uzam-zaman boyutları içinde aramış ve bu yüzden de aslında metafiziksel düşünme tarzının da kaderini çizmiş olan felsefi düşüncenin tarihine yöneliyor. Burada, tin bilimlerinin metafiziksel yönden temellendirilmesi çağının artık tamamen geçmiş olduğunu göstermeyi deniyorum. Birinci cilt, bu iki kitaptan oluşuyor. İkinci cilt, önce tarihsel süreç içindeki tekil bilimlerin gösterdikleri gelişmeye ve bilgi kuramının incelenmesine yöneliyor ve çağımıza kadarki bilgikuramsal çalışmaları betimleyip yargılıyor (Üçüncü Kitap). Daha sonra, tin bilimlerinin bilgikuramsal açıdan kendine özgü bir tarzda temellendirilmesi deneniyor (Dördüncü ve Beşinci kitaplar).[17] Tarihsel bölümün geniş tutulmuş olması, sadece bu “Giriş” için duyulan pratik bir ihtiyaçtan gelmiyor; tersine, benim bilgikuramsal tutumumdan, bilgi kuramında tarihsel düşünme tarzının donatıcılık ve kuşatıcılık değerine olan inancımdan kaynaklanıyor. Böyle bir inanç, Hegel'in, daha sonra da Schelling ve Comte'un denedikleri gibi, aslında felsefe tarihinde birçok kuşaktan beri süregelen bir eğilimden kalkarak, felsefenin sistematik olarak ancak tarihsel açıdan temellendirilmesi gerektiğinden söz eder. Bu

inanç, farklılığını, tarihsel gelişmeyi kalkış noktası almasında bulur. Çünkü entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimini izlemekle yetinmiştir.

İşte, bu ağacın yeraltında kalan kökleri, şimdi bir bilgikuramsal temellendirmeyi beklemektedir.[18]

Berlin, 1883

Birinci Kitap
Tin Bilimleri Bağlamına, Bu Bilimlerin İhtiyaç Duydukları Bir Temellendirici Bilim Açısından Bakış

I. Tin Bilimlerine Bu Girişin Ana Amacı

Bacon'ın ünlü yapıtlarından[19] bu yana, doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerini betimleyen, bu ilke ve yöntemleri ele alıp tanıtan ve büyük çoğunluğuyla doğa araştırmacılarının kaleme almış oldukları kitaplar arasında en ünlüsü, Sir John Herschel'inkidir.[20] Bu kitapta ve öbürlerinde, doğa bilimlerini tanıtmanın yanı sıra tarih, politika, hukuk, ekonomi-politik, teoloji, edebiyat ve sanatla ilgilenenlere de yine benzeri bir tanıtıcı betimlemeyle hizmet götürme ihtiyacının duyulduğu görülür. Burada da toplumun pratik ihtiyaçları açısından insanlara meslekleri ve dalları tanıtmak gibi bir hedef göz önünde tutulur; meslekler ve dallar hakkında bu türden bilgiler vermekle, insanlara meslek seçiminde bu dallardan ve bilimlerden hangilerine yönelmeleri gerektiği de gösterilmeye çalışılır. Kuşkusuz burada güdülen eğitsel amaç, insanı bir bilimle ilişkiye sokmak, onu seçtiği konuda gitgide daha faal hale getirmektir. Bu amaç doğrultusunda, bu gibi kitaplarda, toplum makineli üretim yapan bir işyerine benzetilir. Kuşkusuz, bu işyerinde işler çok sayıda kişinin

çalışmasıyla yürümektedir. Fakat bu işyerinde tek tek her bir iş, işyerinin genel çalışma düzeni içinde birbirinden teknik olarak yalıtılmıştır. Zaten teknik burada önceden kurulmuş haldedir ve bir işçi, yaşamı boyunca bu işyerinin belli bir noktasında çalışıp durur. Ne var ki bu kişi bu çalışma sırasında kendi işinin ne olduğunu saptamış olan güçleri olduğu kadar işyerinin öbür kesimlerini de tanımamakta ve kendi işini, bu kesimlerin bir arada çalışmasındaki bütüncül amacın farkında olmaksızın sürdürüp gitmektedir. Yine o, bu bütüne ait bir organ, bir parça olduğunu bilmeden, işyerine (topluma) hizmet götüren bir araç durumundadır. İşte bu “Giriş”, işlevlerini bu konum içinde tanıyan insanlara ve meslek adamlarına (politikacıya, hukukçuya, pedagoga vb.) insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin tanınıp bilinmesi için bu gerçekliğe yön veren ilkeleri ve kuralları ortaya çıkarma görevini üstlenmekle; yine onlara bir hizmet sunmak istemektedir. Çünkü bu bütüncül gerçekliğe yön veren ilkeler ve kurallar, onların bu gerçekliği kendi bulundukları noktadan tanımalarını da sağlayan ve gitgide bizzat kendi yaşam faaliyetlerini de yönlendiren şeylerdir.

Bu görevin yerine getirilmesinde ihtiyaç duyulan ve doğanın olduğu kadar tarihsel-toplumsal dünyanın bilgisine de temel oluşturması gereken bu ilkelerin ve kuralların doğru bilgisine bizi götürecek bakış açıları ise, yine objenin (insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin -ç.n.-) kendi doğasında[21] bulunmaktadır. Durum böyle olunca pratik yaşamın ihtiyaçlarından kaynaklanan bu görev (insan toplumunun bütüncül gerçekliğini görme görevi -ç.n.-) salt teorik düzeyde bulunan bir problemi ele almakla yerine getirilebilir.

Tarihsel-toplumsal gerçekliği kendilerine konu edinen bilimler, eskiden beri, öbür bilimler arasındaki yerlerini ve dayandıkları temelleri tutkuyla arayıp dururlar. Bu arayışta ne var ki yalnızca tekil pozitif bilimlerin konumunu gözetme kaygısı yönlendirici olmamıştır; hatta Fransız Devrimi’nden bu yana toplumda meydana gelen sarsıntılardan kaynaklanan güçlü arayışlar daha çok etkili olmuştur. Öyle ki gitgide, toplumu etkileyen güçlerin, sarsıntılara yol açan nedenlerin, toplumsal gelişme için ihtiyaç duyulan gereçlerin bilgisine ulaşmak, uygarlığımızın yaşamsal bir sorunu haline gelmiştir. Zaten toplumu konu alan bilimlerin doğa bilimlerine göre önemi de buradan kaynaklanır. Modern yaşamımızın büyük boyutları içinde

bilimsel ilgide meydana gelen bu değişiklik, MÖ 5. ve 4. yüzyıllarda küçük Grek site devletlerinde meydana gelen bilimsel ilgi değişikliğine benzemektedir. O sıralarda da bu site devletlerinde meydana gelen toplumsal değişiklikler, sofistlerin doğal hukuka karşı çıkan devlet öğretileri ile sofistleri eleştiren Sokratik Okul'un çabalarını doğurmuştu.

II. Doğa Bilimleri Karşısında Bağımsız Bir Bütün Olarak Tin Bilimleri

Tarihsel-toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümü, bu yapıtta "tin bilimleri" adı altında toplanmıştır. Tin bilimi kavramı, bu bilimleri bir bütün olarak kurma olanağı sağlar; bu bütünün doğa bilimi karşısındaki sınırları, en sonunda ancak yine bu bilimlerin ortaya koydukları yapıtlar içinde aydınlatılıp temellendirilebilir. Ancak, bu işe başladığımız bu anda, şimdilik yalnızca bu terimi hangi anlamda kullandığımızı saptamakla yetineceğiz ve gitgide, böyle birlikli bir bütün olarak tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırlara ve bu sınırlar içinde bu bilimlere düşen olgular kümesine işaret edeceğiz.

Sözcük anlamıyla "bilim"den, kendilerinden hareketle kavramların oluşturulduğu bir ilkeler topluluğu anlaşılır ki, bu kavramlar gerçekten de bu ilkelere göre tamamen belirlenmiş haldedirler. Bu ilkeler tüm düşünsel ilişkiler bağlamı için sabit ve genelgeçerdir ve parçaları, bir bütüne bağlamaya aracılık ederler.[22] Çünkü gerçekliğe ilişkin bir şey, ya bu parçaların birbirine bağlanması yoluyla bir bütünlük içinde düşünülür ya da insani etkinliklerin bir alanı bu ilkelerce düzenlenir. İşte bu yüzden biz, "bilim" teriminden bir tinsel olgular topluluğunu anlıyoruz. Çünkü bilgide de, eylemde de bu ilkeler topluluğu hep önde bulunur ve "bilim" denince bu ilkeler topluluğu ve bunlar sayesinde kurulmuş bir şey anlaşılır.[23] İşte biz buradaki görevimizin çerçevesini de buna göre çiziyoruz: Bilimin de imkânını sağlayan bu tinsel olgular, insanlık içinde tarihsel olarak gelişmiş olan şeylerdir[24] ve insan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya her şeyden önce, üzerinde hâkimiyet kurmak istediğimiz bir

gerçeklik (doğa -ç.n.-) değil, tam tersine, kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik halindedir. Bilimlerin yapıtaşları arasında olan empirik yöntemler, yöneldiği konu hakkında kendine koymuş olduğu görevleri yerine getirmesine hizmet etmek üzere, insan düşüncesinin tarihsel-eleştirel yoldan geliştirilmiş bulunduğu tekil araştırma tarzları olma değeri taşırlar. Ne var ki önce kavramayı dilediğimiz tinsel olgular bakımından, empirik yöntemler çok ender olarak bir araştırma tarzı olma değeri taşırlar. Çünkü bu büyük sürece (insanlık tarihi -ç.n.-) bakıldığında, bu süreci yapan şey, onun öznesi, yine bizzat insanlıktır. Öyle ki bilmenin ve bilginin doğası, ancak bu alanda aydınlatılabilir. Bunun için gerekli olan bir tarihsel-eleştirel yöntem, son zamanlarda adlarına “pozitivist” denen kişilerce uygulanan yöntemle karşıtlık içindedir. Pozitivist yöntem, “bilim” kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimsel bir uğraşıdan çıkarılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayış uyarınca saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabaların “bilim” adına ve rütbesine layık olacağına karar vermiştir. Bu yüzden de bazı pozitivistler, bilme ediminin iradi bir edim olduğu anlayışından hareket eden ve büyük ustaların uğraşı verdikleri bir alan olarak tarih yazıcılığını, bir kısa görüşlülük ve yüzeysellikle bilim sınıfından atarlarken; başka bazı pozitivistler, temellerinde bir iradi eylemi barındıran bilimler olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilimlerin asla doğa bilimleri gibi gerçeklik hakkında yargılar veremeyeceğine karar vererek, bunların da gerçeklik (doğa -ç.n.-) bilgisine göre kurulmalarının zorunlu olduğuna inanmışlardır.[25]

Bilimin yöneldiği olgular topluluğu iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümdeki olgular topluluğuna (doğal olgular topluluğuna -ç.n.-) yönelen bilime “doğa bilimi” denebilir. Öbürü içinse hâlâ genel olarak tanıtıcı bir işaret bulunmadığına dikkat etmek gerekir. İşte ben, konuyla ilgilenen düşünürlerin kullandıkları bir terimle, *globus intellectualis*’in[26] yöneldiği iki olgu topluluğundan bu ikincisine yönelen bilimlere “tin bilimleri” adını veriyorum. Bu ad, aynı zamanda John Stuart Mill’in *Mantık*’ında da kullanılmıştır.[27] Bu yüzden, benim burada bu bilimleri temellendirme tarzım ile Mill’in, yapıtında bu bilimlerin ele alınış biçimi arasında en az oranda bile bir ilgi olmasa da “tin bilimi” terimi, yine de, bu bilimlerin yerleşmiş ve genel bir adla anlaşılmasını sağlar. Öbür yandan, bu

adlandırma, tüm öbür uygunsuz adlandırmalarla karşılaştırıldığında ve bunlar arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, en az uygunsuz olanıdır. Çünkü “tin bilimi” adı bile büyük ölçüde, yine de bu bilimlerin objesini yetersiz bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü tinsel yaşama ait olgular, insanın psikofizik yaşam bütünlüğünden kopartılamazlar. Öyle ki, toplumsal-tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen bir teorik çaba, insan doğasının bu psikofizik bütünlüğünü gözardı edemez ve bu bütünlük bu nedenle sadece tinsel olan şeylerle sınırlandırılamaz. Bununla birlikte terim hiç olmazsa, kendisini, ona yakın gibi görünen, örneğin “toplum bilimleri” (sosyal bilimler), “tarih bilimleri”, “kültür bilimleri” gibi diğer uygunsuz terimlerden ayırmamızı sağlar.[28] Çünkü tüm bu adlandırmalar, ifade etmeleri gereken objelerle çok dar bir ilişkide olmak gibi bir kusura sahiptirler. Burada seçilmiş olan ad, en azından, bu bilimlerin merkezcil olgu çevresine uygun bir biçimde işaret etmek ve buradan kalkarak bu bilimlerin oluşturduğu birliği görmek, onların ilgi alanlarını ortaya sermek ve yeterli olmasa da onların doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını göstermek bakımından yönlendiricidir.

Buna göre kalkış noktası, alışkanlıkları bir yana bırakıp bu bilimlerin bir birlik halinde doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin derinlik ve bütünlüğüne ulaşmak hedefine yöneliktir. İnsan, tinsel olan şeylerin kökenlerini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin (özbilincinin -ç.n.-) içinde, doğruca, bir irade özgürlüğü, bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki; o, sahip olduğu bu olanakla, kendisini doğadan tümden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki o, kendisini, doğanın ortasında, kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içinde, Spinoza’nın bir terimine başvurursak, *imperium in imperio*[29] halinde tanır. Ve işte burada, insan için, kendi bilincinin olgusu denen şey, tinsellik oluşur;[30] böylece de kendi olanaklarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünya içinde, insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük, bu tinsel bütünlüğün sayısız noktasında hep ışıldar; burada

doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt olarak, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütün, insanın kendi içinde süreçleşen her şeyi, kendi emeğiyle ve atılımlarıyla başardığı her şeyi içine alır. Ne var ki birey, bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de öncelikle ve hep bunlar yapar. İnsan burada, doğanın akışındaki boş ve ıssız tekrarı bilinç yoluyla aşar ve bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar ki; böylece o burada kendi entelektüel çabasının ürünleri olan ideallere doğru yönlenmiş bir putperestliği yaşamaya koyulmuş olur. İşte, tin bilimlerinin konusu, tamamen insani/tarihsel olan bu gerçekliktir.

[1] Dilthey, yapıtının bilgikuramsal ve sistematik yanını tamamlayamadan öldü. Onun bu konudaki yarım kalmış yazıları ve birkaç cümlelik fragmanları, yayımcı Bernhard Groethuysen tarafından bu yapıtın sonuna eklendi.

[2] Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) hakkında bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ss. 123-132, 248-255 ve 347-359; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008, ss. 57-66.

[3] Bu adlar hakkında bu kitabın ilgili bölümlerine bakınız.

[4] August Böckh (1785-1867) hakkında bkz. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik” ve Uwe Japp, “Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”. Her iki yazı da *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* adlı çevirimde (İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999) yer almaktadır.

[5] Dilthey, tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların özniteliğinin “bilince bağlılık” olduğunu, bu olgu ve olayların insanın bilme, isteme, amaç koyma/arzulama/amaçlı eyleme yetileri doğrultusunda ortaya çıktıklarını, onları doğal olgu ve olaylardan ayıran yönün esasen bu olduğunu belirtiyor; “tinselliğin” de bizzat bu olgu ve olayların özniteliği olmaktan ibaret olduğunun altını çiziyordu. (Almancada “Geist” terimi, hem “tin”, hem “bilinçli düşünme/düşünce” anlamına gelir.) 18. yüzyılın Aydınlanmacı felsefe ve biliminin ve 19. yüzyıl pozitivizminin eleştirisini de bunların bu özniteliğin farkında olmayışlarına dayandırıyordu. Tarihçi Okul’un çizgisi Aydınlanmacı ve pozitivist çizgilerden farklıdır; bununla birlikte Okul, (Ranke’de olduğu gibi) pozitivist bilim anlayışından kısmen etkiler taşıyan bir bilim modeline de bağlıydı. Dilthey, burada Okul’un bu yönünü eleştirmektedir.

[6] “Psikoloji” teriminden Dilthey’ın ne anladığı konusunda 12 numaralı dipnota bakınız.

[7] Dilthey’ın 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivist ve antipozitivist bilim anlayışları arasında işaret ettiği bu çatışma, pozitivist bilim anlayışının yüz yıldan fazla süren bariz üstünlüğü dolayısıyla neredeyse unutulmuş ya unutturulmuş; yüzyılımızın son onyılları içerisinde değişik bir üslupla da

olsa, pozitivist bilim anlayışının yetersizliğine yöneltilen eleştiriler doğrultusunda yeniden yaşanmaya başlamıştır.

[8] Dilthey'ın burada "temel ilkeler bağlamı"ndan kastettiği; tüm tarihsel-toplumsal olgu ve olayların bilince bağlı olgu ve olaylar olmalarını, yani tinselliklerini yapan ilkeler bağlamıdır. Dilthey, daha sonra, Kant'ın çözümlediği bir "teorik akıl" yanında, bize tarihselliğin/tinselliğin kategorilerini verecek olan bir "tarihsel akıl"dan, bu dolayımda söz edecektir.

[9] Dilthey "doğal hukuk" teriminde bir *contradictio in adjecto* (bir şeyi karşıtıyla/çelişiğiyle nitelendirmek) saptamaktadır. Çünkü "doğa" ile "hukuk" terimleri karşıt veya en azından birbirine aykırı alanları adlandırırlar. "Hukuk", ancak ve sadece insan bilincine bağlı bir olgu sayılabilir, yani o ancak tarihsel/tinsel bir olgu olarak vardır. "Doğal hukuk" terimi, Ortaçağ Hıristiyan skolastiğinin "tanrısal hukuğu"nun bir mirası ve versiyonu olarak, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma çağında ve daha sonra 19. yüzyıl hukuk felsefesinde, bu kez laik bir kılıkta yeniden ortaya çıkmış bir terimdir ve ancak "doğa" ile "tin" ayrımından habersiz bir hukuk metafiziğinin bir aksiyonudur. Bu konuda bkz. Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Pratik Felsefenin Rehabilitasyonu), II. Bölüm, Rombach, Freiburg, 1974, ss. 75-82.

[10] Burada betimlenen "deneysel bilim modeli", Kant'ın, teorik akıl çözümlemesi doğrultusunda sınırlarını çizip meşrulaştırdığı yeniçağ biliminin dayandığı modeldir. Kant, "doğa bilimi"ni, teorik aklımızın ve bilincimizin olanaklarının deneysel yoldan (dış deney) içeriklendirilmiş bir izdüşümü sayıyor, bilimin insanın bilme yetisini önceleyen veya aşan hiçbir yönünün olamayacağının altını çizmiş oluyordu. Bilincimizin olanaklarının bilgisi bize "bilim"in ne olduğunu öğretir; buna karşılık "bilim" bilincimizin olanaklarının bir bilgisini, kendisi bu olanaklara göre kurulmuş bir şey olduğundan, sağlayamaz. Dilthey da bilimin öncelikle böyle bir bilinç analizi ve bilgikuramsal (epistemolojik) temellendirme doğrultusunda, yani bir felsefi refleksiyon aracılığıyla ne'liğinin ortaya konulması gerektiğini belirtmekle, bilimi her şeyi önceleyen ve her şeyin açıklayıcısı bir konuma yerleştirmiş "bilimci"leri ("scientificistleri, Hüsamettin Arslan'ın daha çok bizdeki "bilimci"leri düşünerek önerdiği terimle, "bilimist"leri) de eleştirmiş oluyordu.

[11] Dilthey; Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinde savunulan temel tezi, bilginin doğa karşısında sadece duyumlama-tasarımlama bağıntısı çerçevesinde edinildiği, duyusal yolla verili olanın aklın/zihnin tasarımlayıcı faaliyeti altında bilgiye dönüştüğü, doğanın bir "açıklama" nesnesi olduğu hakkındaki tezi onaylar. Ne var ki, bilen öznenin damarlarını sadece duyumlama ve tasarımlama öğelerinden oluşan bir sıvı (özsuyu) doldurmaz. Bilen öznenin damarlarında dolaşan gerçek kan, duyumlama ve tasarımlamayı sadece birer öğe olarak içeren pek çok öğeyi barındırır. Bu öğeler, isteme, arzulama, heyecan, duygulanma .... sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, değerlendirme vd. olmak üzere, bilen öznenin psişik "totalite"sinde yer alırlar ve bilen özne nesnesinin karşısına aslında *psykhe*'sinin bu totalitesiyle çıkar. Oysa doğa bilimlerinde özne nesnenin karşısına, kendine koyduğu kısıtlamalar dolayısıyla, bu total kimliğiyle çıkmaz. O, doğa bilgisi elde etmek üzere, bu total kimliği oluşturan öğelerden sadece duyumlama ve tasarımlamaya başvurmakla yetinir, diğerlerini paranteze alır (veya aldığını sanır). Bu bir kısıtlamacılık ve indirgemecilik olmakla birlikte, anlaşılır bir tavırdır. En nihayetinde doğa, dış deneyde tanınan bir şey olarak, bizim meydana getirdiğimiz bir şey değildir. Oysa tinsel dünya, insanın yukarıda sayılan öğelerin totalitesiyle bizzat meydana getirmiş olduğu bir dünyadır ve tam da bu nedenle ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi totalitesini harekete geçirerek kavrayabilme şansını bulabileceği bir nesne alanıdır. Dilthey, tüm bu öğelerin birlikteliğinde gerçekleştirilen kavrayıcı/hissedici edime "anlama" adını verir. Daha

sonraları Yeni Kantçı Rickert şöyle diyecektir: “Doğa açıklanır, fakat anlaşılamaz.” (Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1915, s. 44).

12 Dilthey’ın burada “psikoloji”den kastettiği, 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın empirist/pozitivist/*behaviorist*/*nomotetik* psikolojisi değildir. Dilthey, bu tür bir bilimin kısırlığı üstünde sık sık durmuştur ve bir “anlamacı psikoloji”nin gerekliliğini vurgulamıştır. Gerçi bu “anlamacı psikoloji” de bir bilimdir, fakat bilginin ve bilimin yapısını anlamakta başvurulacak bir çeşit “temel bilim” konumundadır. Dilthey “bilim” kavramını bir geniş bir de dar anlamlarıyla kullanır. (Bunun için 22 numaralı dipnota bakınız.) Çeşitli çalışmalarımda Dilthey’ın “anlamacı psikoloji”sinin özellikleri üstünde durdum. Bu konuda özellikle şu çalışmama bkz. *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 92-128. Ayrıca Dilthey’ın nasıl bir “temel bilim” peşinde olduğu konusunda bkz. Manfred Riedel, “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı”, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Yazılar*, ss. 51-83.

13 11 numaralı dipnota bakınız.

14 Dilthey’ın burada, kendisinden sonra bilginin “öznelerarasılık” (*inter-sübjektivite*) olarak belirtilen niteliğini betimlediği açıktır.

15 Burada Dilthey’ın Kantçı epistemolojinin ve yeniçağ biliminin yetersizliğini eleştirdiği açıktır. Bu konuda şu yazıma bkz. “Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 75 ve devamı.

16 Dilthey felsefenin temel ve klasik sorunlarından olan dış dünyanın gerçekliği sorunu üstüne burada yaptığı saptamayı, pek ünlü olan bir yazısında, “Dış Dünyanın Gerçekliğine Duyduğumuz İnancın Kökeni ve Haklılığı Sorununun Çözümüne Katkılar” adlı yazıda genişliğine açmaktadır. Dış dünyanın bizim için sadece fenomen olarak bilinebileceği, onun kendindeliğinin bilinemeyeceği aslında Kantçı bir tezdir ve bu durum Kant tarafından üstelik “felsefenin skandalı” olarak da gösterilir. (Bkz. Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, ss. 78-86.) Bununla birlikte Dilthey, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayamayan öznenin bizzat kendisinin, aynı özne için dış dünyaya göre daha kesin bir veri olduğunu belirtirken, Vico gibi düşünür. Vico, doğa tarafından “yapılmışlığımız”dan ötürü doğanın yapısını asla bilemeyeceğimizi; buna karşılık tarih ve toplum dünyasını ve bu dünya içindeki konumuyla kendimizi, bunlar bizzat “bizim yapımımız” olduklarından ötürü doğaya oranla daha kesin bilebileceğimizi belirtmişti. Bu konuda Karl Löwith’in, “Ekler” bölümünün ilk yazısı olan “Vico” başlıklı yazısına bakınız.

17 Dilthey, üçüncü, dördüncü ve beşinci kitapları yazamadı. Onun bu konudaki parçalı yazıları, birkaç cümlelik fragmanları ölümünden sonra bu kitabın arkasına eklendi.

18 Dilthey bu satırlarda Descartes’ın “bilgi ağacı”na ve dolayısıyla Descartes felsefesine karşı bir örtük eleştiri getirmektedir. Descartes’la başlatılan yeniçağ felsefesi, “özne”yi merkeze alan, fakat onun bilme olanaklarını duyumlama-tasarımlama ilişkisiyle sınırlayan bir epistemoloji geliştirmiştir. Dilthey, böyle bir epistemolojiyle ancak, bilginin yüzeydeki yapıcı öğelerinin (duyumlama-tasarlama) tanınabileceğini, yüzeyin altında kalan yapıcı öğelerin (isteme, hissetme, duygu, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer, değer verme vd.) tanınamayacağını ima etmektedir. Bkz. 11 numaralı dipnot.

[19] Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605); *Novum Organum Scientiarunt* (1620).

[20] John Frederick William Herschel (1792-1871): Alman asıllı ünlü İngiliz astronomu ve doğa araştırmacısı. 1831'de ilk kez yayımlayıp 1836'da oldukça genişletilmiş yeni baskısını yaptığı *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (Longman, Londra, 1836) adlı eserinde, tümevarımın ve tümevarımsal genelleştirmenin bilimsel buluşlarda son derecede önemli olduğuna inandığı rolünü, çok zengin örneklerle ve duru, akıcı bir dille anlatmıştır. Çok popüler olan bu eseri yanında Herschel'in nebula ve yıldız kümelerinin kataloğunu içeren eseri de astronominin klasikleri arasındadır.

[21] Dilthey'ın "doğa" terimini hem "nesneler dünyası", hem "tarih/toplum dünyası", "tin dünyası" için kullandığı, bu ve bundan önceki cümlede açıkça görülmektedir. Bu durum Dilthey'dan İngilizce ve Fransızcaya yapılan çevirilerde anlama güçlüklerine yol açmaktadır. Oysa "doğa" terimini her iki dünya için de kullanmak, özellikle Alman geleneğinde sık rastlanan bir durumdur. Bu konuda şu çevirime bkz. Gert König, "Doğa Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 231-232.

[22] Dilthey'ın bu ilkelerden kastettiği, mantık ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı), akıl yürütme kalıp ve ilkeleri (tümevarım, tümdengelim, analoji), zihin kategorileri (nedensellik, karşılıklı etki vd.) gibi birincil ilkeler ile bunların gerçekliğe uygulanmış türevleri olan (bütünün parçadan büyük olduğu ilkesi vd.) ikincil ilkelerdir. Almancada "Wissenschaft" (bilim) teriminin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı ve kullanımı vardır: 1. Birincil ve ikincil ilkeleri içerecek şekilde, öznenin bilme kapasitesinin tümlüğü ve bu tümlükle bilgi elde etme etkinliği. Burada "Wissenschaft"ın, Greklerin felsefe ile bilimi özdeş sayan, onları birbirinden ayırmayan anlayışlarına uygun, geniş tanımıyla karşılaşırız. 2. Yalnızca deney ve gözleme dayalı olarak yürütülen bilgi etkinliklerinin adı. Özellikle yeniçağdan bu yana "Wissenschaft"ın "science" karşılığına indirgendiği, onunla sadece deneysel-pozitif bilimlerin kastedildiği belirtilmelidir. Dilthey'ın burada "Wissenschaft"ı birinci, geniş anlamıyla düşündüğü bellidir.

[23] Kant, mantık ilkelerinde, akıl yürütme kalıplarında, zihin kategorilerinde ve bunlar aracılığıyla elde edilen doğa bilgisinde, "insan düşünmesinin/tininin özgürlük ve otonomisinin işareti"ni görüyor ve bilgi ve bilimde "insan düşünmesinin/tininin biçim verici üretkenliği"nden söz ediyordu. (Immanuel Kant, *Refleksiyonlar*, N. 140, 215; ayrıca şu çevirime bkz. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 166-158.) Dilthey'ın ilkeleri ve bunlar doğrultusunda gerçekleşebilen bilimi bir "tinsel olgular topluluğu" olarak nitelendirmesinde bu Kantçı saptama belirleyicidir. Daha sonra Hegel de Kant'ın ayrıca "özbilincin ilksel aperzepsiyonu" adını da verdiği ve insan özgürlüğünün ve otonomisinin işareti saydığı şeye "Ben'in kendisini ve sahip olduğu düşünme olanağını düşünme edimi" diyecek ve bizzat bu edimde tinselliğin ve insan özgürlüğünün kanıtını bulacaktır. (Bu konuda Karl Löwith'in, "Ekler" bölümündeki "Hegel Felsefesi" başlıklı yazısına bakınız.

[24] Düşünme ve bilme kapasitesinin, düşünmeyi ve bilmeyi mümkün kılan ilkelerin insanda doğuştan (*innat*) bulunduğunu ileri süren klasik doğuştancı rasyonalizmin görüşüne; onların, deneyimden *a posteriori* türevlenen ve kalıplaşan şeyler olduğunu iddia eden klasik empirizmin tutumuna ve son olarak Kant'ın bunları tarihsel gelişmeden bağımsız şeyler olarak "özneler arası ortak" saymasına karşıtlık içerisinde; Dilthey bunların ancak ve sadece "tarihsel olarak gelişmiş şeyler" olduklarını

belirtmekle, düşünmeyi, bilgiyi, felsefeyi ve bilimi de tarihselleştirmektedir. Dilthey'ın başlıca temsilcilerinden birisi olduğu *tarihselcilik*, insan düşünmesinden ve emeğinden çıkmış her şeyin tarih içinde, bir birliktelik ortamında oluştuğunu ve bunların her dönemde değişime uğradığını ileri sürer.

25 Dilthey'ın pozitivizme ve pozitif bilimcilere yönelttiği bu eleştirilerin bugün de geçerliliklerini korudukları açıktır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Viyana Çevresi'nin neopozitivizmi ve Anglosakson empirizmi doğrultusunda ortaya çıkan bir bilim felsefesi tipi, pozitivizmin/neopozitivizmin ve Anglosakson empirizminin sınırlarını çizdiği ve uygulamasını doğa bilimlerinde bulan bir bilim modelini biricik model saymış, başta tarih olmak üzere kendi verdikleri adla "sosyal bilimler"i ikinci dereceden bilimler olarak kabul etmiş, bunların da doğa bilimleri modeline göre kurulmalarını talep etmiştir. Bu bilim felsefesi tipinde, "tin bilimi"nin esamisinin bile okunmamış olduğu hemen anlaşılabilir. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, ss. 85-135.

26 *Globus intellectualis*: Sözcük anlamıyla "zihinsel küre", "zihin küresi" demektir. Fakat daha çok (özellikle Spinoza'da) bilgi faaliyetlerinin bütününe gönderme yapan bir anlam içeriğiyle kullanılır.

27 John Stuart Mill, *System of Logics, ratiocinative and inductive*, Longman, Londra, 1877. Mill'in bu kitabı kısaca "Logics" (Mantık) adıyla anılır. Mill kitabının genişletilmiş 4. baskısında (1877) "moral sciences" (moral bilimler) terimini kullanmıştır. Her ne kadar Mill "moral" terimiyle sadece ahlak alanını ve ahlaksallığa ilişkinliği kastetmiyor, hatta terimi "toplumsallığı" ve "tinselliği" karşılayacak bir genişlikte kullanıyorduysa da tipik bir pozitivist tavırla, "moral sciences"ın, "toplumsallığı" ve "tinselliği" doğa bilimlerini model almak suretiyle inceleyen bilimler olmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Bu konuda ayrıca 25 numaralı dipnota bakınız.

28 "Toplum bilimleri" veya "sosyal bilimler" terimi, 19. yüzyılın pozitivizminin kullandığı bir terimdir. "Tarih bilimleri" terimini daha çok Tarihçi Okul (Alman Tarih Okulu) benimsemiştir. "Kültür bilimleri" terimiyse, 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında Yeni Kantçı akım içinde kullanılmıştır. Bu konuda şu yazıma bkz. "Doğa Bilimleri ile 'Sosyal Bilimler' Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, ss. 85-135.

29 *imperium in imperio*: hükmedilmişlik içinde hükmetme; devlet içinde devlet olma. Terim, insanın doğanın hükmü altında olduğunu, bununla birlikte bu hükmedilmişlik içinde kendine ait bir hükmetme alanına (otonomi ve özgürlük alanına) sahip bulunduğunu ifade eder.

30 Bkz. 21, 22, 23, 24 numaralı dipnotlar.

Max Weber'in Bilim Kuramında Tarihsel ve Sistematik Yaklaşımların Sentezi*

Raymond Aron

I. Rickert'in Öğrencisi

Max Weber, bilim kuramında kendisini hep Rickert'in öğrencisi olarak görmüştür.[1] Biz burada yalnızca, Weber'in hocasından ayrıldığı noktaları belirtmek ve onun, hocasının ele almış olduğu konuları nasıl işlemiş olduğunu göstermek istiyoruz.

Rickert'in temel düşüncesi çoğunlukla bilinir: Duyusal olarak algılanan evren sınırsız bir çokluktur ve hiçbir bilgi bu evreni tümden kucaklayamaz. Bilimler bu sınırsız çokluğu, ya fizikte olduğu gibi sürekli olarak yinelenen şeyi saptayarak elde edilen bir *genel*e ulaşmakla ya da tarihte olduğu gibi, bu sınırsız çokluk içinden bizi "ilgilendiren"i, değerlerimize bağlı olan şeyi seçmekle aşarlar. Böylece, yasalar arayan doğa bilimleri ile olguları (tekrar etmeyen) bir defalık haller olarak ele alan kültür bilimleri arasında bir karşıtlık meydana gelir.

Weber, Rickert'in bu temel düşüncesini izleyerek, tarihin (doğa bilimleri karşısındaki) bu özel durumunu ve bu özel duruma bağlı nesnelliğini temellendirmek ister. Pozitivizmin katı önyargılarından biri (doğal alanda olduğu gibi tarihsel alanda da) *yasalar bulmayı* olanaklı gören önyargıdır. Bu nedenledir ki, Durkheim'ın sosyolojisi sonsuz tekilliklere (bir defalık hallere) yönelen tarih araştırmasının hiçbir zaman bilimsel bir bilgi ortaya çıkartamayacağı düşüncesiyle kaplıdır. Buna tam karşıt bir tutumla Weber'in sosyolojisi, tarihin nesnel bir bilim olduğu tanımından yola çıkar. Ama sosyolojide, tarihte olduğu gibi yalnızca *özel durumların* araştırılması verim sağlamaz ve haklı görülemez. Weberci sosyolojinin kendisini tarihten nasıl ayırdığını bu yazı boyunca göreceğiz. Hemen söylenmesi gereken şey, sosyolojinin kendisini tarihten ayırırken, tüm olgular için geçerli yasaları içerme ya da her türlü tarihsel bilginin kendisine dayatılabileceği otantik bilgiler alanı olma gibi bir savdan hareket edemeyeceğidir. Tersine, sosyolojiyi tarihten ayıran şey, sosyolojinin kendi özel ilgileri doğrultusunda tarihsel bilgiyi bütünleyici bir disiplin olmasıdır.

Weber, Rickert'in algılanan evrenin sınırsız bir çokluk olduğu ve tarihsel gerçeklik karşısında bir bilgi elde edebilmek için bu gerçekliğe değer ilişkisi (*Wertbeziehung*) temeline bağlı bir seçimden kalkarak yönelmek gerektiği hakkındaki düşüncesini muhafaza eder. Ama bu düşünce onda, Rickert'ten farklı yeni bir anlam kazanır. Weber, bu düşünceyi pozitivist önyargılara karşı etkin biçimde savunur ve hatta giderek bu düşünce, bilim denen etkinliğin insan özgürlüğünden (seçmeden) kaynaklanan bir

yöntembilimsel etkinlik olarak betimlenmesine yol açar. Bu nedenle Weber'in kuramı *polemikçi*, *yöntembilimsel* ve *felsefi* olmak üzere üç yüzlü bir görünüme sahiptir.

Rickert gibi Weber'de de gerçeklik, yasalara dayalı bir sistem üstüne taşınamaz. Bu, fizik tarafından araştırılan doğa için de geçerlidir. Kapsayıcı açıklama yapma olanağı, fizikte bile ancak kapalı ve (bu sınırsız çokluk karşısında) oldukça yalınlaştırılmış kurgulardan ibaret bir sistem içinde söz konusudur. Parçalanmış bir taşın ya da ufalanmış bir granitin zerreciklerini hesaplama olanağına sahip değiliz; bu bizi aşan bir şeydir. Ama biz bu çaresizlik üstünde hiç de fazlaca durmayız ve bu gibi durumlarda olgular hakkında geliştirilmiş *genel yasalara başvurmakla* yetiniriz. Ne var ki buna karşılık kültürel alanda bizi ilgilendiren şey, doğal değil de *tinsel* olarak belirlenmiş bu gerçeklikteki *bir defalık oluşumlar*dır. Yine bu nedenle hiçbir yasacılık, yani her şeyi genel yasalar altında görmek isteyen bir düşünce tarzı bir defalık oluşumların bilgisine ulaşma görevini üstlenemez ve böyle bir yasacılık, kültür bilimlerinin amacını aydınlatamaz.

Weber'in "değer ilişkisi" kavramına Rickert'ten farklı bir biçimde bakmasının temelinde, onun tekil ve bir defalık olanı bilimsel açıdan ele alma isteği yatar. Rickert'in başyapıtında (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* – Doğabilimsel Kavram Kurmanın Sınırları) değer ilişkisi, duyusal yoldan bir sınırsız çokluk olarak algılanan evrene nüfuz etmek, bir anlam gerçekliği yakalamak ve giderek tarihsel bilimlere bir nesnellik kazandırmak gibi bir işleve sahipti. Kuşkusuz, bir toplumda bireyler aynı *değer yargılar*ına (*Werturteile*) sahip değildirler; ama onlar belli bir değer çizelgesine göre eylemde bulunurlar. Rickert için, bireyler örneğin devlet sorunları hakkında aynı yargılarda bulunmazlar; ama bu sorunların değerlerle ilgili olduğu açıktır. Bu durum belli değer gruplarını içeren bir çizelgeye (bir evrensel değerler sistemine) dayanarak, tarihsel bilimlerin alanlarına giren objelerin seçimini nesnel olarak geçerli kılmak için yeterlidir.

Oysa Weber, değer ilişkisine bağlı seçimden farklı şeyler anlar. Değer ilişkisi Rickert gibi Weber için de şu iki işleve sahiptir: 1. Algılanan evrenin sınırsız çokluğunu aşmak. 2. Objelerin kültürel niteliklerini çözümleyebilmek için belli objeleri öbürlerinden yalıtmak.[2] Ne var ki

bunun için Rickert'in önerdiği tarzda evrensel bir değerler sisteminden hareket etmek, Weber için tüm tarihçileri ve daha önemlisi bir toplumun tüm bireylerini aynı objelerle ilgilenmek zorunda bırakmak demektir. Oysa şurası açıktır ki, tarihçiler gerçeklik karşısında çeşitli görüşlerle donanmışlardır. Onlar zaten hep ayrışmaya, çözülmeye, başkalaşmaya elverişli bir gerçeklik olan tarihsel gerçekliğe eğilirlerken, bir de kendi özel değerlerine bağlı bir özel ilgiyle hareket etmektedirler. Bu nedenle Weber için tarihin nesnelliğini evrensel bir değerler sistemi üstüne kurmayı düşünmek kesinlikle olanaksızdır. Böyle bir sistem olsa olsa felsefi olabilir (ki Weber bundan da kuşkuludur) ama asla bilimsel olmaz. Rickert, araştırılan dönemin olguları ile o dönemin değerleri arasındaki ilişkiyi genelgeçer değerler açısından ele alma gereğinden söz ederken, Weber öncelikle *bizim* değerlerimiz ile olgular arasındaki ilişkiden söz eder. Böylece Weber'de geçmiş bugüne bağlanmış olur. Ya da daha doğru bir ifadeyle, biz geçmişe bugünden kalkarak ve bugünün ilgilerinden hareket ederek, daha önce sorulmamış olan sorular yöneltiriz.

Bundan şu çıkar: Tüm geçmişin ve tüm toplumun nesnel bir bilimi olamaz. Her kültür bilimi kısmidir, yasalar bulsa bile. Çünkü bu bilimlerin kalkış noktaları, özel ilgilere, taleplere bağlıdır. Bunun için bu bilimler ancak bu sınırlılıklarının farkında oldukları sürece "sağın"dırlar. Bu bilimler, olmakta olanı da (bugünü de) ancak bugünün ilgilerinden hareketle gerçekliğin bir *parçası* olarak açıklayan türden *nesnel nedensel ilişkiler* konumlarlar. Aslında politikacı da bugünün ilgilerinden hareket eden seçmeci bir tavırla iş görür ki, genelinde bilim insanını yönlendiren ilgiler ile politikacıyı yönlendiren ilgiler, amaçlar ve görüş açıları değişik de olsa, bugünün talep ve ihtiyaçlarıdır. Öyle ki Weber için bilim ve özgürlük arasında kopmaz bir bağ vardır. Yine öyle ki Weber'de bilimsel bilgi, felsefi ve yöntembilimsel bir konum içinde şöyle betimlenir:

"Oluşun ölçüye vurulamaz akışı, sonsuzluğu kadar durmadan devam eder. İnsanları harekete geçiren kültür sorunları daima yeni ve başka bir renge bulanmış olarak karşımıza çıkarlar. Bireyin imge ve anlam dünyasının sonsuz akışının bizim için ifade ettiği şey, yani bu sorunların tarihsel çerçevesi daima elle tutulamaz, tam olarak kavranamaz bir şey olarak kalacaktır. Bu akış, gözleme ve bilimsel kavrayışa uygun olsun diye geliştirilmiş düşünsel bağlamları da durmadan değiştirir. Kültür bilimlerinin

kalkış noktası bu nedenle, sınırsız bir geleceğe yönlenmiş olarak kalır. Tinsel yaşamın Çinlilerin yapmış olduğu tarzda rutinleştirilmesi insanlığı bir tekdüzeliğe sokmadığı sürece, yaşam daima nüfuz edilemeyecek bir şey olarak kalacaktır. Bu nedenle, kültür bilimlerinin kalkış noktası, bu yaşama daima yeni sorular yöneltmek olmalıdır."[3]

Rickertçi problematiğin Weberci düşünce içinde aldığı bu biçime ve anlama burada yalnızca Weber'in kişiliği ile yapıtının nasıl bir bütün oluşturduğunu belirtmek için kısaca yer ayırıyoruz. Hemen anlaşılabileceği gibi, Weber'in yöntembilimsel ilkeleri, onun bu ilkelere bizzat bilimsel bilginin niteliğine felsefi bir yönelimle ulaşma isteğinden ötürü değerinden bir şey yitirmiş olmuyor. Tam tersine, bilimde konu seçiminin, tarihsel oluşumların sürekli ve değişken akışına bağlı olduğunu bilim insanına hatırlatıyor. Oysa Durkheim, geleceğin birlikli ve kapsayıcı sosyolojisi, yani toplumsal yasaların sistemini oluşturan bir sosyolojiyle uğraşıyordu. Ama Durkheim bugün yaşasaydı, toplumsal sınıflandırmalar yapmak için geliştirdiği şemalara başvurduğunda yanılacağını görürdü. Bu dogmacılığa karşı Weber, araştırma konularının değişik insan toplumlarında değişik biçimlerce ortaya çıkan tinsel bütünlüklere uygun biçimde saptanması gerektiğini, tek ve kapsayıcı bir sosyolojiden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Tarihin ve sosyolojinin konusu olan insan, tıpkı geçmişi soruşturan tarihçi gibi, bizzat kendini, yine kendi koyduğu sorulara konu yapma hakkına sahiptir.

Ama bu özgürlük bir anarşiyi de ifade etmez. Çünkü bir kez seçim yapıldıktan sonra geriye artık doğruca gerçekliğe yönelmek kalmıştır. Tarihsel obje bir kez belirlendi mi, artık ne malzemenin (belirli bir değere bağlı olması gereken) seçiminde ne de nedensel ilişkilerin saptanması işinde özgür olabiliriz. Başka bir deyişle değer ilişkisi, kültürel gerçekliği nesnel bir biçimde incelemeyi olanaklı kılmak için gerekli olan aracı (pusulayı) oluşturur. Çünkü bu gerçeklik, insanın istemeye dayalı eylemlerinin şekillendirdiği bir çokluktan ibarettir.

II. İdeal Tip Kavramı

Rickert'in bilim kuramında kültür bilimlerinin kendilerine özgü niteliği öncelikle, bir yandan bu bilimlerin konusu olan tarihsel olguların bir defalığından ve tekilliğinden; öbür yandan bu bilimlerin değer ilişkisine dayalı bir seçimden hareket etmelerinden kaynaklanıyordu. Bu özellik, Max Weber'in bilim kuramı için de yol göstericidir. Ama Weber bu iki özelliğe, bilimsel kavramların niteliği üstüne bir kuram geliştirmek ve tarihsel bilgiyi, *nedensel ilişkiler* ile *anlama*nın bir sentezi olarak belirlemek için başvurur.

İdeal tip, gerçekte hiç de kültür bilimleri tarafından kullanılan tüm kavramları birer tür olarak içeren bir cins (*genus*) kavramı gibi ele alınamaz.[4] İdeal tip, Weber'in iki temel eğilimine uygun olarak geliştirilmiş bir kavramdır. Bir kere, ideal tip Weber'in kavramların adlar olarak yalnızca insani soyutlamalar olduğu, hiçbir gerçeklikleri bulunmadığı konusundaki köktenci nominalizmine uygundur; öbür yandan ise Weber'in, kültürel objeleri açıklamada kullanılacak kavramların kendilerine özgü bir nitelik taşımaları gereğine duyduğu inançla ilgilidir. Öyle ki ideal tipler, klasik mantığın şemalarına dayanılarak oluşturulamazlar.

Kavram (ide) ve gerçeklik, genellik ve tekillik, olması gereken ile olan hiçbir zaman örtüşemezler. Olgular yasalardan çıkartılamaz; tam tersine, yasalar, evreni kavramaya yarayan araçlardan ibarettirler. Yasalar, olgulardan değil, olgular hakkındaki bilgimizden çekip çıkarılarak üste konulmuş sabitelerdir ve olgular hakkındaki bilgimiz, ancak bu türden üste çıkarmalarla ilerleyebilir. Ama tam da bu nedenle, bilimin kapalı bir sisteme dönüşebilmesi için katı ve durağan kavramlar değil, tersine, tasarımlarımızı gerçeklikle karşılaştırmamızı ve gerçekliğin sınırsız çeşitliliğinin bilincinde olarak bilgimizi daha da derinleştirmemizi sağlayabilecek kavramlar formüle etmek gerekir. İşte, ideal tip, bu karşılaştırmayı olanaklı kılmalı ve verimli olmalıdır.

Bu nedenle Weber, ideal tip kavramını klasik kavramların ve ortalama tiplerin karşısına koyar. Gerçekten de örneğin "kapitalizm" ve "liberalizm", "sosyalizm" ya da "devlet" gibi kavramlar, klasik kavram öğretisi çerçevesinde, yani yakın cins (*genus proximum*) ve türsel ayrım (*differentia specifica*) yardımıyla nasıl tanımlanabilirler ki? Bunun gibi, "Romantik"i, "Grek"i ya da "işletmeci"yi tüm Romantikleri, Grekleri ya da işletmecileri içine alan ortak özellikler ya da ortalama nitelikler (ortalama tipler)

yardımıyla bu sınıfların üyeleri olarak belirlemek olanaklı mıdır? Gerçekte bizim yaptığımız, her zaman, bize karakteristik olarak görünen şeyi “stilize etmek” ve onu bu yolla kavramaktan ibarettir; yani yaptığımız şey, bir tip geliştirmektir. İşte ideal tip, tekil olanı çevreleyen ilişkilerin genelleştirilmesi yoluyla değil, tersine, karakteristik olanın stilize edilmesi, yani *ütopik rasyonelleştirme* yoluyla kazanılmış bir *düşünsel kurgu*dur. İdeal tip, Weber’e göre: “Bir ya da birkaç görüş noktasından hareketle, farklı biçimlerde görünen dağınık, bölük pörçük fenomenlerin bir araya toplanması ve derlenmesiyle kazanılmış, kendi içinde birlikli bir düşünsel kurgudur. Onun salt kavramsal bir şey olarak sağladığı düşünsel olanak sayesinde yapılan betim bir ön hazırlık, bir ütopidir. Buna karşılık o, olguların nedensel bağlılıklarını araştırma konusunda büyük bir değere sahiptir.”[5]

İdeal tipi bilim kuramı ve mantık açısından betimlemek için yukarıda başvurulan her iki yol da ne var ki yetersizdir. Ama bu yollar üzerinde ileriye gidilebilir. Bilim kuramıyla ilgili tüm sorular hakkında olduğu gibi, Weber’in ideal tiplerin özellikleri ve türleri hakkındaki düşünceleri, hep karşısında olduğu ya da yadsıdığı bilimsel veya metafiziksel kuramlarla yaptığı tartışmalar içinde belirginleşir.

İdeal tipler her şeyden önce öz kavramlarına karşıt kavramlar olarak düşünülür. Weber, ideal tiplerin sağın yanını oldukça iyi belirtmiştir. Weber için öz kavramları yalnızca değer yargılarına bağlı olarak ortaya atılabilirler ve yalnızca onlar sayesinde meydana çıkabilirler. “Hıristiyanlığın özü” ya da “gerçek sosyalizm” gibi kavramlar, tarihçilerin ve teologların arzularına göre yaratılmış kavramlardır ve bu tarz kavramlara sağın bilimlerde yer yoktur.

Weber, Kantçı gelenekten, salt empirik bilimin sınırlılığı düşüncesini almıştır. Modern bilim, evreni nedensel ilişkilerin bir sistemi olarak görüp ona böyle eğilemez. Kant’tan bu yana biz, “Ding an sich”e, fenomenlerin ardındaki “gerçek varlığa” ve bu varlığın kendinde mevcut yasalarına erişebileceğimizi öğütleyen illüzyonu artık terk etmiş durumdayız. Bu yüzden, kültür alanında da bizi gerçekliğe yöneltecek olan şey, artık bize bir birlik ve aşkın varoluş olarak önerilen *Geist*, “toplum ruhu” gibi genel ve evrensel kavramlar olamaz ve bunları ortadan kaldırmak gerekir.

Bir kez metafiziksel “özler”e set çekildi mi, insanın bu dünyada nasıl davranması gerektiği, aracısız bir deneyim konusu olarak serbestleşir. Tıpkı bunun gibi, “özler” hakkındaki önyargılarından kurtulmuş bir bilim, her türlü tarihsel tekliğin çok sayıda ideal tipini, ilgimizin yönüne ve araştırmanın gereklerine uygun olarak konumlayabilir. Kuşkusuz ki biz “kapitalizmin *Geist*’ı” hakkında hiçbir şey bilmeyiz; ama “kapitalizm” üstüne bir dizi ideal tip konumlayabiliriz. Örneğin, kapitalizmi bireyci, kâr elde etmeye yönelik bir ekonomi olarak anlayabileceğimiz gibi, aile yaşamını parçalayan, acımasız kurallara göre şekillenmiş bir mübadele düzeni üstünde örgütlenen bir ekonomi olarak da konumlayabiliriz. Burada önemli olan, tam doğru ya da tam yanlış bir betim değil, az ya da çok işe yarayan, verimli bir betim ortaya koyabilmektedir.

İdeal tipler, metafiziksel illüzyonlardan olduğu kadar pozitivist önyargılardan da kurtulmayı sağlarlar. Pozitivizm, bazı toplu işaretleri genel belirleyiciler olarak görme eğilimindedir. Öyle ki pozitivizm için örneğin din, tüm dinlerde ortak olduğu söylenen genel belirleyiciler varsayılarak betimlenir. Giderek, pozitivizm bu konuda en belirgin ve en karakteristik olanı saptamakla, yetkin bir betime ve kavrama ulaşabileceğini umar. Buna karşılık, Weber’in hem konulu çalışmalarında hem de kuramında, ideal tip, her tarihsel fenomeni kendi *özgül* durumu içinde kavramaya yarayan bir kavramdır. Örneğin Weber’in kapitalizm hakkında geliştirdiği ideal tip, kapitalizmin Batı uygarlığını birkaç yüzyıldan beri özgül bir biçimde şekillendiren, bu uygarlığa kendisine özgü bir gelişme yönü kazandıran bir süreç olarak betimlemek ister. Mantıksal pozitivist genelcilik (*generalisme*) idesine karşıt olarak tarihsel tekilliklere yöneltilmiş olan ideal tip asla (genelgeçer) bir bağlılığın değil, tersine, tekil olarak oluşmuş olan şeyin zihne yükseltilmesidir. İdeal tip yardımıyla kavranmak istenen şey, genelgeçer nitelikler değil, tersine, tekil oluşumun kendine ait özellikleridir. İdeal tipler, bir yandan sorunu ortaya koyuş tarzını çok daha saydamlaştırırlar (örneğin, yalnızca Batı ülkelerinde bulunan belirli bir iş örgütlenmesi gerçekleşmesini ifade eden bir olgu olarak kapitalizm nasıl ortaya çıkmıştır?); öbür yandan, sürekli karşılaştırmalarla (ideal tip ile gerçeklik arasında herhangi bir kopukluk var mıdır?) olayların betimine ve araştırmanın kesiksiz ilerlemesine hizmet ederler.

Giderek, ideal tip bir değişme karşısında gerçeklik tarafından sürekli destek gören bir kıvraklığa sahip olur. Yani ideal tip değişmelere açıktır. Onun bu niteliği, ideler ve ideallerden çok, değişmeleri algılayan insan psikolojisine de uygundur. Örneğin liberalizm hakkında bir ideal tip konumlarken, liberalizmi bir politik egemenlik biçimi olarak düşünebileceğimiz gibi, bu biçime uyan insan eylemlerinden de yola çıkabiliriz. Kuşkusuz, liberallerin kendileri liberalizm konusunda belli bir ideye ve belli bir ideale sahiptirler. Ama önemli olan, insanların geçmişte bağlanmış oldukları *ideal tasarımlar* ile bizim *ideal tiplerimiz* arasındaki farkı sürekli göz önünde tutmaktır. Bir hukuk yasası, bireylerin belirli ve bilinçli bazı tasarımlarının ürünüdür ve böyle bir ürün olarak yine o bireylerin eylemlerini etkiler. Yine bunun gibi, bir çağın hukuk felsefesi ve hukuk dili, bu türden ideal tasarımlara bağlı şeyler olarak o çağın gidişini etkiler. Ama hukuk yasalarının ya da bu yasaların organize bir sisteminin dayandığı *ideal anlam*, gerçekliğe yönelen bilim açısından, insan eylemlerini yönlendiren bir *motif*ten başka bir şey değildir. Öyle ki Weber, *norm* olarak hukuk ile *olgu* olarak hukuk arasına ciddi bir fark koyar. Bir yasa ya da kuram, sosyologun gözünde, az ya da çok, büyük bir olasılıkla insan eylemlerini motive eden bir anlam taşıması bakımından önem taşır. Bu nedenle, bir hukuk yasasının ya da yasalar topluluğunun ideal tipi, tıpkı doğabilimcinin ya da hukukçunun başvurdukları kurgular gibi, sosyolog için de araştırmasını yönlendirecek bir araç durumundadır. Yine tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi ideal tip, araştırılan konunun sınırlarını çizmeye ve sorunu formüle etmeye hizmet eder.[6]

Bir başka deyişle ideal tip, ideal ya da normatif tasarımlar hakkında da kurgulanabilir. Burada ne var ki bizim bir hukuk yasasına kendi düşünsel kurgularımız içinde verdiğimiz anlam (ideal tip), insanlar bu yasayı gözeterek eylemde bulunduklarından, insan eylemlerini anlamak gibi bir ilgiye bağlıdır ve bu nedenle bizim ideal-tipsel anlamımız ile hukukçunun bu yasaya yüklediği ideal ya da normatif anlam arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Bu açıdan bakıldığında sosyoloji, ideal ya da normatif anlamla değil, toplumda yaygın olarak benimsenmiş olan (olgusal) anlamla ilgilenir.

En sonunda ideal tip, ekonomi kuramının aşkın yorumuna da (kuşkusuz çok açık bir biçimde) karşıt durumdadır. Ekonominin klasik yasaları Weber’de, toplumsal alanda bilgi elde etmek için başvurulabilecek en son

merci (*Instanz*) olmayıp yalnızca bir grup ideal-tipsel kurgudan ibarettir. Örneğin marjinal fayda öğretisi hiç de psikolojik bir temele oturtulamaz; tersine, bu öğreti belli bir anda bireylerin istek, talep, tutum ve gereksinimlerini bir arada gözeten bir işadamının verdiği karar doğrultusunda olayların nasıl gelişebileceğini görmemize yardım ettiği sürece bir anlam ifade eder. Bu türden öğretiler her şeyden önce olgularca doğrulanmak zorundadırlar.

Kuşkusuz, tarihsel (modern kapitalizm), genel (bürokrasi ve rasyonel ekonomi kuramı) durumların ideal tipleri birbirlerinden farklıdır. Ama Weber, burada da farkı oluşturan şeyi kavrar. Giderek, Weber bu farklılıklardan da ötede, öncelikle ideal-tipsel rasyonelleştirme üstünde böylesine derinliğine ve yoğun biçimde dururken, tarihsel bilimlerde *nedensellik* ve *anlama* arasında uyumlu bir ilişki kurmak ve bu çifte talebi bağdaştırmak ister görünmektedir.

III. Anlama

Tin bilimlerinin özelliği, bu bilimlerin öncelikle "anlama"yı gerektiren özgül tinsel oluşumlarla ilgili olmalarıdır.[7] Öyle ki kültürle ilgili bir bilim, doğa bilimlerinde ancak metafiziksel diye nitelenebilecek bir ifade biçimine, yani anlamaya dayalı bir ifade biçimine bizzat başvurabilir.

"Anlama"yı somut olarak betimlemek zordur. Weber, anlamayı betimlemekten çok karakterize eder. O, bu konuda anlam bağlamının (motif-eylem ya da amaç-araç bağlamı gibi) kavranmasında apaçıklık (*Evidenz*) karakterinden söz eder. Biz, bize başkalarıyla bir arada olduğumuzu sürekli olarak tekrar eden bir bilinç sürecinin etkisi altındayızdır.

Anlamlı verilerden hareket etmek, Weber'e tin bilimleri için karakteristik görünür. Çünkü bu hareket tarzı, bir tarihsel olgu hakkında, bu olguyu kendi bir defalık oluşumu içinde (yani olguyu hiç de bir genel yasaya göre yönlenmiş bir durum olarak görmeden) ele alma yoluyla bir bilgi üretmeyi sağlar. Böyle bir bilgiye ulaşmak için, araştırma konusunun *özgül insani karakter*ine uygun bir bilgi aracına gereksinimimiz vardır. İşte, anlama

yöntemine başvurmadaki amaç, tarihsel dünyanın, kendisini hiç de *nesneler* topluluğu değil, *insani yaşama* bağımlı bir oluşum olarak göstermesindendir.[8]

Weber'in anlama kuramının incelenmesi, bu kuramın dayandığı temellerin çokanlamlı olması ve bu kuramın ancak başka kuramlarla tartışma içinde geliştirilmiş olması dolayısıyla oldukça güçtür. Bizzat *anlam* (*Sinn*) kavramı belirsizdir. Bu kavramın, Rickert'te olduğu gibi, fiziksel ve psişik alanlar dışındaki bir üçüncü alana ait olup olmadığı ya da bu kavramın yalnızca psişik bir şey olarak betiminin yapılıp yapılamayacağı açık değildir. Genel olarak Weber, Karl Jaspers'in de etkisiyle ikinci yoruma daha yakındır. Öbür yandan Weber, insani araştırma ilgilerinin çeşitliliği bakımından bilimler arasında farklılık gözetmeyen, tersine, bilimde olsa olsa konu bakımından farklılıklar olabileceğini söyleyen kuramları kıyasıya eleştirir. Gerçekten de kültürel objelerin, kendilerine özgü objeler olmalarının bilimsel yöntemi hiç etkilemeyeceği söylenemez. Bunda direnilirse, anlamanın bilimsel yönteme katkısı ortadan kaldırılmış olur. Böyle bir doğabilimcilikle tarihsel tekilliklerin ve değer ilişkisinin dayandığı kurallar belirlenemez. Ama Weber'e göre öbür yandan, anlamanın ve sezginin kültür bilimlerinde, doğa bilimlerinde rastlanmayan apayrı bir role sahip olduğunu söylemek de yanlıştır. Kültür bilimleri de tıpkı doğa bilimleri gibi oldukça sıkı tanımlanmış kavramlara başvurur. Ama kuşkusuz ki, bu bilimlerin kalkış noktası yine de insani yaşamdır. Bu bilimler insani yaşam hakkında birer bilim olarak, bu hiç de açık olmayan, bulanık deneyim alanını ancak değerlere bağlı bir çerçeve içinde çözümlemek zorundadırlar.

Öbür yandan, bu bilimlerde en açık ilişkiler bile onlarla ilgili motivasyon bağlamını kendi yaşam deneyimlerimizle sınayıncaya kadar, uzunca süre bizler için hipotez olarak kalırlar. Özetle, Weber iki ilke koymuş olur: 1. Kültür bilimlerinde aracısız (yani *anlama* başvurulmadan) kavranacak obje yoktur. 2. Bilim, verilerin çözümlenmesini ve bu veriler arasındaki *nedensel ilişkiler*i araştırır.

"Anlama" kavramını daha da açmak istersek, Karl Jaspers'in yorumuna dönmeliyiz. Jaspers, *anlam bağlamı* (*Sinnzusammenhang*) ile *nedensellik ilişkisi* (*Kausalitaetsbeziehung*) arasında mutlak bir karşıtlık görür. Anlama

aşağı yukarı şudur: Aldatılan kişi öç almak ister; öfkeli bir adam hasmını alaşağı etme arzusuyla doludur. Biz, bu türden bağlamları aracısız, anında *anlarız*. Buna karşılık, beyindeki bir sinirin kopması ile anımsama işlevinin bozulması arasındaki ilişkiyi *nedensel* olarak kavrarız. Böylece belirli olayların düzenli bir biçimde birbirlerini izlemeleri, bize bu olaylarla ilgili bir kural koyma olanağı verir ve bu türden kurallarla olayları genel bir yasa altında toplamayı deneriz. Bu yüzden, doğabilimsel yöntemlerle çalışan bir psikologun gözünde nedensellik ilişkisi önem taşır ve bu ilişkiyle anlam bağlamı arasındaki karşıtlık mutlaktır. Ama Jaspers'e göre, bir insani durumun duygusal içerik (öfke, öç, sevgi, değer duygusu vb.) açıcından *yorumu*, aynı durumun sinir sistemi ile ilgili bir fenomen olarak *açıklanmasını* asla engellemez. İşte, Weber'in düşüncesine, anlama ile nedenselliği birbirine iliştirmenin gerekli olduğunu düşündüğümüzde daha çok yaklaşmış oluruz. Psikolog, duygusal haller ile insan eylemleri arasındaki nedensel ilişki ile yerinebilir. *Sosyolog* ve *tarihçi* ise, duygusallık ve duygudaşlık (empati) yardımıyla, belirli *bir defalık bir oluş* hakkında hesap vermek ister. Ama bir defalık bir oluşla ilgili ve üstelik elden geldiğince de açık (*evident*) olması istenen bir yorum nasıl bir geçerlilik taşıyabilir ki?

Yorumu geçerli kılabilecek ve onun hipotetik yönünü güçlendirecek olan şey, onun *rasyonel* karakteridir. Ama burada rasyonelleştirmeye bir yöntem olarak başvurulmalıdır. Yöntemsel amaçlı rasyonelleştirme ise, sırtını ne insan psikolojisine ne de bir metafiziğe dayar. Biz insani durumları hep rasyonel bir tarz içinde açıklamayı deneriz. Çünkü bize en uygun tarz budur ve bilginin ilerlemesi de bu yolla olur. Ama yaptığımız rasyonel yorumun bir defalık oluşlara uygun olup olmadığını, uygulama içinde sürekli olarak denetlemek zorundayız.

Bir amaç gözeten her türlü insani ilişki, kendi içinde bir çift anlamlılık taşır ve bu yüzden önemli ölçüde hipotetiktir. Bireyler aynı durum karşısında çok çeşitli tepkiler gösterirler. Böyle bir durumda bireyleri yönlendiren motifler belirsiz ve kaba bahaneler olabileceği gibi, bireyin kendince haklı bulduğu nedenler de olabilir. Giderek, bireyler aynı ya da benzeri durumlarda, birbirleriyle çatışan çeşitli eğilimlerin savaş halinde olduğu bir ortam içinde bulunurlar. Bu gibi durumları açıklayabilecek nedensel ilişkileri gösteremediğimiz sürece, empatik yoldan kavrama, yani

anlama, bu durumları kavrama konusunda yalın bir olanak olarak kalmaktadır. Kişisel bir eylemi açıklamak için (ilgili kişi hakkında bildiklerimize dayalı) az ya da çok doğrulanabilir olan bir yoruma başvururuz. Aynı durumu bir kurala dayanarak nedensel olarak açıklamak istediğimizde, aslında yapabildiğimiz şey, çok sayıdaki gözlemimizin (bu arada örneğin istatistiğin) bize sağladığı kaba olanaklara başvurmaktan ibaret kalır. Bu nedenle, psikoloji kuşkusuz ki zaman zaman kültür bilimlerine yararlı olabilir; ama o asla her durumda kendisine başvurmamızı gerektiren bir role sahip değildir. Rickert gibi Weber de psikolojiyi kültür bilimlerinin temel disiplini olarak görmeyi yadsır. Doğabilimsel yöntemlerle çalışan bir psikoloji, onların gözünde tarihçi açısından kullanılmaya elverişli değildir. Çünkü böyle bir psikoloji, tarihçinin amaçlarından başka olan bir amaca, yani yasalar bulma amacına yöneliktir. Tarihçinin başvurmaktan çekindiği genel psikolojik ifadeler, Weber’e göre çoğu kez, toplum hakkında her şeyi bildiklerini sanan psikologların “sağlıklı insan psikolojisi”nin dayandığı kuralları formüle etme gereğine duydukları inançtan kaynaklanmış, ukalaca ifadelerdir. Buna karşılık sosyoloji, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud’un *anlayıcı psikolojileri* ile işbirliği yapabilir ve yapmalıdır. Ama bu türden anlayıcı bir psikoloji bile insan eylemlerini yorumlama konusunda yeterli ölçütlere sahip değildir. Çünkü yorumlanan eylemin tek bir eylem mi olduğu, yoksa burada belli bir (toplumsal) eylem tipinin mi söz konusu olduğu hep gösterilmelidir. Bunu göstermek de tarihçiye ve sosyoloğa düşen bir görevdir. Biz bireyin tepkilerini her zaman belli bir hal içinde *anlarız*. Ama burada yalnızca psikolojik etkenler bu tepkileri anlamamıza yetmez. Biz her şeyden önce, bireyin belli bir amaç gözeten tutumunu ve yönelimini, belirli araçları bir araya getirerek, kendisini çevreleyen koşulların yönlendirdiği ya da zorladığı bir amaca erişmek için takındığı tavrı kavramak zorundayız.

Böylece, yine, özgül ve tekil olanı belirleyen nedensellikle ilgili merkezcil soruna dönmüş oluyoruz. İnsanın yapıp etmeleriyle ilgilenen, kalkış noktası zorunlu olarak öznel olan bir bilim, gerçek bir bilim olabilmek için yine de nesnel bağıntılar ortaya koymak zorundadır. İdeal tipler, yalnızca gerçekliği anlama ve açıklamaya olanak sağlayan yararlı kurgulardır. Anlama ise, aynı zamanda bir nedensel bağıntı olabildiği sürece geçerlidir. Acaba bu taleplere nasıl bir kuram uygun düşebilir?

IV. Bir Tarihsel Nedensellik Kuramı

Bir tarihsel olayın nedenlerini araştırmak demek, tarihin akışını bir yasaya taşımak demek değildir.[9] Doğa bilimlerine özgü böyle bir tutum, tarih bilimini ortadan kaldırmak anlamına gelir. Tarih, amacına daha çok, araştırmak istediğimiz bir defalık bir olayı, yine bir defalık tarihsel bir kümeyle (*Konstellation*) ilgi içine sokmaya çalışarak ulaşır. Bu amaca ulaşmak için de etkenler ve koşullar arasında belirli ve uygun bir seçim yapması gerekir.

Tarihsel nedensellik bağlamlarını ortaya çıkarmak için başvurulacak ilk tasarım, bu seçime bağlıdır. Gerçekliğin tümü hakkında tam bir kuşatıcılık hiçbir zaman söz konusu olamaz. Bir tarihsel neden ancak karmaşık bir fenomenin şu ya da bu *bakış açısı*na dayatılmasıyla anlaşılır.

Örneğin *kapitalizmin* nedenleri araştırıldığında, araştırılmak istenen bu fenomen için eldeki verilere dayalı özel bir görüş ortaya koymak gerekir. Ama burada saptanmak istenen nedensel ilişki, bu bir defalık bütünden (kapitalizm) bir başka bütüne ya da olup bitenleri bir yanıyla yönlendirmiş bir etkenden başka etkenlere geçişi sağlayacak türden bir nedensel ilişki değildir. Çünkü saptanan nedensel ilişki, bu son derece karmaşık dokudan belirli bir kumaş parçasının sökülüp alınması yoluyla sağlanmıştır ve öncelikle de bu karmaşık gerçekliğin kavramsal bir betiminden çıkartılmıştır.

Koşulların seçimi aşağıdaki şemaya göre yapılır: Ya geçmişte bize önemli görünen bir olayı anlamak için onu düşüncemize yükseltiriz ya da bu olayı tümüyle başka bir tarzda tasarlarız. Bu ilk aşamadan sonra –genel bilgisel olanaklarımız çerçevesinde– bu olayın nasıl cereyan etmiş olduğunu düşünmeyi deneriz. Düşünme yoluyla ulaştığımız bu tasarım, araştırdığımız fenomenle şu ya da bu biçimde ilgili görünse bile bu olayın, araştırdığımız fenomenin *biricik* nedeni olduğunu asla söyleyemeyiz. Şimdi, ikinci işleme, yani olayı tümüyle başka bir tarzda tasarlama işlemine geçmek gerekecektir. Weber, “Gerçek bir nedensel ilişkiyi görebilmek için gerçek olmayan bir şey tasarlarız,” der.[10] Bu oldukça soyut gibi görünen formül aslında çok yalın bir düşünceye dayanır. Örneğin bir Maraton Savaşı’nın

yol açtığı sonuçlar bakımından önemini araştırdığımızda, Greklerin bu savaşı kazanmamış oldukları varsayıldığında neler olabileceğini de tasarlamayı denemeliyiz. Böylece, savaşı Perslerin kazanmış olduğu düşünüldüğünde, Grek uygarlığının *başka* bir gelişim gösterip göstermeyeceği hakkında da bir tasarıma sahip oluruz. Böyle bir tasarım bize, Maraton Savaşı'nı, Grek uygarlığının gelişmesindeki nedenlerden biri olarak gösterme olanağı sağlar. Gerçekten de Greklerin, savaşı kazanmamış oldukları varsayıldığında nasıl bir gelişimin meydana gelmiş olabileceğini kurabiliriz ve bu gibi hipotetik bakışlar bize, benzer durumlar arasında bir karşılaştırma yapma olanağı verir. Bununla, işgal ettikleri ülkelerde hep uygulamış oldukları gibi, Perslerin Grek ülkesinde de uygulayabilecekleri bir teokratik düzen hakkında bir tasarımımız olur. Bu tasarım sayesinde Grek ülkesinin, Pers egemenliği altında alabileceği gelişme biçimi ile özgür Helen ülkesinin Batı uygarlığını da belirlemiş olan gerçek gelişimi arasındaki fark, bize bu savaşın büyük önemini daha aydınlık kılabilir.

Weber'e göre böyle bir şema, tarihçilerin uygulamada daha bilinçli hareket etmelerini sağlamakla da kalmaz. Bu şema, hatta, tarihsel oluşumlar hakkında olduğu kadar kişisel durumlar için bile iyi bir kullanıma sahiptir. Weber'in örneklerini izleyelim: Şemayı, kapitalizmin ortaya çıkış nedenlerini saptama ve çözümleme işinde kullanabileceğimiz gibi, bir annenin çocuğuna gösterdiği özenli tavrın çözümlenmesinde de kullanabiliriz. Annenin, çocuğuna özen göstermediği varsayıldığında, böyle gerçekdışı durumlarla ilgili gerçekdışı etkenler varsayan bir tasarım bize, gerçek duruma bir de böyle bir çerçeveden bakma olanağı sağlar.[11]

Kuşkusuz, bize gerçekdışı bir oluşumu kurgulama olanağı veren böyle bir şemaya, yasal bilgilerimize bir şey katmadığı sürece, yararsız bir şema gözüyle bakıp itiraz edebiliriz. Oysa bize gerekli olan, geçmişte *ne* olduğunu *tam* olarak saptamak değildir. Üstelik tarihte olup bitenlerin *bir başka tarzda* da olup bitebileceğini bilmemiz gereklidir. Özellikle *karşılaştırmacı yöntemler*, gerçekdışı bir durumu böyle bir şema içinde kurgulama olanağı sağlarlar. En sonunda bizim istediğimiz şey hiç de zorunlu ilişkiler tasarlamak değildir. Tersine, *yasalı* ya da *rastlantısal* nedensellikler tasarlamak bize yeter.

Grek ülkesinin Pers egemenliği altında gösterebileceği gelişme, hiç kuşku yok ki bizim tasarladığımız gibi de olmayabilir. Her zaman öznel bir

olasılığın işe karışabileceğini göz ardı etmeksizin, hiç de yeterli olmayan bilgisel olanaklarımıza dayanarak elde edebileceğimiz şey, gerçekte bize zaman içinde belirli bir süreç ortasından görünen olgulardan olsa olsa bir *nesnel olabilirlik* çıkarmaktır. Çünkü önceden farkına varılmayan herhangi bir etken, temel koşullar içinde yer almış ve gelişmenin yönünü pekâlâ etkilemiş olabilir. Öyleyse biz, fazla çekingenlik göstermeden, savaşı Perslerin kazanmış olmasına uygun bir sonuç olarak, Grek ülkesinde teokratik bir düzen oluşabileceğini söyleyebiliriz. Ama bunu söylerken belirtmek istediğimiz şey aslında yalnızca, sınırsız olgular çokluğu içinde bizce gözlenebilmiş olan etkenlerden ancak böyle bir sonuç çıkartılabileceğidir. Tıpkı bunun gibi, 1848'de bir devrimin kaçınılmaz olduğunu söylediğimizde, o zamanın genel koşullarının başat durumdaki pek çok etkenle bir arada devrime giden yolu hazırlamış olduğunu belirtmiş oluyoruz. Bu bakımdan bir "koşul"dan söz edilirken, belirli bir etkiye *yol açması* çok sayıda olay içinde göreli olarak büyük bir olasılık gibi görünen şeyi anlamak gerekir. Ama tarihte daima çok özel koşulların da büyük etkisi olagelmiştir. Weber şöyle der: "Ama buna karşılık, Berlin'de sarayın önünde sıkılan bir kurşunun önemi, bu gibi çok özel koşulların genel koşullar yanında fazla bir etkisi olamayacağı söylenerek yadsınamaz. Tam tersine, birkaç kurşunun da devrime yol açabileceği kabul edildiğinde, (rastlantısal) nedenlerden de söz edilmiş olur ki böylece bu birkaç kurşun son derece karmaşık bir olgu olarak düşünülmesi gereken Mart Devrimi olgusunun nedenlerinin biri olur."[12]

Böylece, *yasal ve rastlantısal nedensellik* olarak, hem yasalılığı hem de rastlantıyı bir arada gözeten bu iki nedensellik yorumu, temelde bir *olasılığa* bağlanmış olur.

Tarihsel nedensellik hakkındaki bu kuram bize birçok sorun getirir: Örneğin, koşulları nasıl seçmeliyiz? Burada kurallarla (yasallık) yan etkilerin (rastlantısallık) birbiriyle hiç mi ilintisi yoktur? Öbür yandan, bir grup etken açısından *rastlantısal* gibi görünen bir etken, bir başka grup etken açısından *yasal* görünemez mi? Sakın bu iki kavram, rastlantısallık ve yasalılık, tümüyle göreli kavramlar olmasınlar? Araştırmalarımızı yönlendirecek kurallara, yalnızca kurgularımıza genişçe bir olasılık

bahşeden kurallar gözüyle mi bakacağız? Hangi düzey ve hangi zaman noktasında olasılık sorusunu sorabiliriz ya da sormalıyız?

Belirsizliğine karşılık, bu nedensellik kuramı, Max Weber'in kendine koyduğu görev bakımından oldukça yeterlidir. Hatta bu nedensellik kuramının, onun kapitalizmin kökenlerini araştırırken, araştırmanın temel yapısını nasıl biçimlendirdiğini görürüz. Her şeyden önce bu kuram, tarih ve sosyoloji arasında bir ortak çalışmayı talep eder. Bir şeyin nedensel olarak saptanması, hiç kuşkusuz, o konuda bazı kuralların mevcut olmasını gerektirir. Ama tarihsel alanda nedensel saptama, doğa yasaları türünden kurallara değil, tersine, belirli olguların durmak bilmez bir akış içinde, sık olarak birbirlerini izlemelerinin gözlenmesinden çıkartılmış kurallara göre yapılır. Belli etkenler çok sayıda olgu içinde belli sonuçlara yol açarlar ya da belli etkiler yaparlar. Örneğin belli ekonomik etkenler, belli hukuksal örgütlenme biçimleri ve belli dinsel tutumlarla bir arada ortaya çıkarlar. Ama tarihte kuraldışı şeyler de her zaman etkenler arasına karışabilir. Böylece, kuraldışı şeyleri dışlamayan bir tarih yorumuna ve giderek, idelerden değil de özgür insan iradesinden yola çıkıp sorular soran bir sosyolojiye ulaşırız. Tarihsel evren, tümüyle kendi dramatik karakteriyle bu kategoriler içinde yerini bulur.

Bu nedensellik düşüncesiyle, bizi çevreleyen bugünümüze geliriz ve bu nedensellik, kendisini bize asla tam olarak açmayan yaşam hakkında ve kaderimizi belirlemiş etkenleri bilme konusunda bize uygun bir olanak sunar. Koşullarla ilgili uygun bir seçim, bize zamanımıza ait olgular ile yaşamımıza ilişkin insani kararlarımızı karşı karşıya koymayı ve giderek kendi tarihimizi (bugünümüzü ve geleceğimizi) yapmayı sağlayacak eylemlerde bulunmamıza olanak sağlar.

Bu nedensellik yorumu, Max Weber'e yalnızca anlayıcı açıklama ile motivasyon bağlamlarını senteze getiren bir yorum olarak görünmez; hatta giderek o, bu nedensellik yorumunun bilimin nesnelliği için vazgeçilmez olduğuna inanır. Öyle ki ona göre, bilimsel ifadelerin genelgeçerliğini sağlayacak tek şey nedenselliktir. O, anlamanın nedensel olmayan tüm biçimlerine, yalnızca araştırmaya başlamayı sağlayan bir giriş gözüyle bakar. Bir sanat yapıtının, bir tinsel yaratının, bir insan bilincinin anlaşılması, onun gözünde yalnızca konuya değer ilişkisine bağlı bir temelden girme bakımından önem taşır. Çünkü otantik bilim her zaman nedensellikler peşindedir.

V. Bilim ve Değer Yargısı

Weber'in kuramı için ikisi de aynı ölçüde haklı olabilecek iki yorum yapmak olanaklıdır: Birinci yorum, onun bilimsel yöneliminden yola çıkılarak yapılabilir; ikincisinin kalkış noktası ise onun bilim-politika ilişkisi üstüne temel tutumu olabilir. Weber bir yandan kültür bilimlerinin nesnelliğini ve kendine özgülüğünü temellendirmeye çalışır; öbür yandan bilim ve politika arasına açık bir mantıksal farklılık koyarak, bilim insanının bağımsızlığını güvence altına almak ister. Buraya kadar ele aldığımız yöntembilimsel sorunlardan sonra şimdi, Weber'in *felsefi* düşüncesine ve onun felsefi düşüncesindeki üç temel motife yeniden geri dönmemiz gerekiyor: 1. Bilim ile politika arasına konan mantıksal farklılık. 2. Bilimin politikaya katkısı. 3. Bilim insanının yapıtı ile politikacının eylemi arasındaki üslup uygunluğu.

Bilim ve politikanın birbirlerinden mantıksal olarak ayrılmaları, olan (*Selende*) ile olması gereken (*Sollende*), değer yargısı ile olgu yargısı, bilim ile ahlak arasındaki karşıtlıkla ilgilidir. Tarihçiler, sosyologlar ve ekonomi bilimcileri, bu karşıtlık içinde kendilerine düşen yerleri almalıdırlar. Onlara düşen şey, ortaya değer yargıları atmak, şu ya da bu biçimde değere bağlı bir eğilimle iş görmek değildir. İnsanların yapıp etmeleriyle ilgili sorunlara yönelen bir bilim, bunlardan arınmış ve bunların dışında bir yerdedir. Kuşkusuz, değer yargılarına karşı konulmuş olan bu yasağın haklılığına ve bu yasağa tüm sosyologlarca uyulması gerektiğine ve özellikle bugün için böyle bir yasağın gereğine karşı itirazlar yapılabilir. Böyle bir itiraz, bilim insanlarının yaptıkları açıklamalar ile onların yaşama yönelik eylemleri yüzleştirildiğinde, her iki alanın (olan-olması gereken, değer yargısı-olgu yargısı, bilim-ahlak) birbirlerine geçtikleri ya da en azından, bu alanları bağdaştırma umudunun, yani şu ya da bu tarzda birini öbürüne indirgeme olanağına beslenen bir inancın uygulamada hep öngeldiği söylenerek yapılabilir. Auguste Comte'un formülü şuydu: Astronomi ve fizikte bir özgür bilinçten söz edilemez. Bunun gibi, gittikçe yetkinleşecek bir sosyoloji sayesinde politika alanında da özgürlük artık ortadan kalkacaktır.

Bu formül bugün de birçok Fransız pozitivistin vazgeçemediği ya da hâlâ etkilendiği bir inancı yansıtmaktadır. İnsanların toplumsal eylemlerini, tüm pratiklerinin bir bilimsel ahlak öğretisinden türetmek, sosyolojiye dayalı yeni bir ahlak kurmak, ahlaksal kural ve normları evrensel bazı gerçeklere dayamak isteyen tüm bu denemeler, bu gibi ya da buna benzer illüzyonlardan, kısacası, insani sorunların bilimsel yoldan çözülebileceği inancından kaynaklanırlar.

İşte, Weber hem modern bilimin hem de insani kararların dayandığı koşulların niteliği konusunda çift yüzlü bir yanılgı içinde görünen bu kuramsal belirsizliklerin altını çizer. Bu türlü yanılgılar yalnızca bilimsel doğruluk hakkında tehlikeli olmakla kalmaz; giderek insani gelişim olanağı için söz konusu olan bir tehlikeye işaret ederler.

“Bilimsel değer yargıları” ortaya koymanın olanaksızlığı, bir yandan bilimin sınırları sorunuyla, öbür yandan ahlaksal kararların niteliğiyle ilgilidir. Gördüğümüz gibi bilim, hep bir bütünün belli bir parçası üstüne eğilir. O böyle bir sınırlılık içinde, nesnel olabilirlik taşıyan geçerli nedensel ilişkiler konumlar; ama hiçbir zaman gerçekliğin tümüne nüfuz edemez. Çünkü bu gerçeklik yasalara dayalı bir sistem üstüne taşınamaz ve bu gerçekliğin gelişimini hiçbir üstbakış kucaklayamaz. Kuşkusuz, bilim belirli bir amaca varmak için kendisine gerekli araçlara başvurabilir. Bu araçlar, bilinen neden ve etkileri birbiriyle ilintiye sokup bu neden ve etkileri basitçe derleme konusunda yeterli olmalıdırlar. Bu araçlar bilim için belirli bir amaca varmayı sağlamak bakımından önem taşırlar. Ama uygulamada ortaya çıkan kaçınılmaz ve arzu edilmeyen yan etkileri hep hesaba katmak zorundayız. İşte, anlamacı bilim nihayetinde, böyle bir etkinlik olarak olsa olsa bizim bizzat kendi isteklerimiz konusunda daha açık bir bilinç edinmemize yardımcı olabilir. Böyle bir bilim, değerleri yorumlayarak, doktrinleri birbirlerinin karşısına koyarak eğilimlerimizin temelinde yatan nedenleri ortaya çıkarabilir. Yani *bilim bize istediğimiz ve yapabileceğimiz şeyin ne olduğunu gösterir; ama ne yapmamız gerektiğini asla*. Bilim, daha açık bir bilinç edinmemize yardımcı olur ve en önemlisi bize her şeyin insani isteklere bağlı özgür kararlara göre oluşturulabileceği bir evreni, insana özgü bir tarihsel yaşam biçimini keşfetme olanağı sağlar.

Bilim, pozitivistlerin umduğu gibi, önceden konulmuş hiçbir bakışla iş görmeyen, olgulara insani talep ve isteklerin bulaşmasını önleyerek eğilen

belirli bir araştırma olarak kabul edilse bile bunu kabul etmekle insan özgürlüğü ortadan kalkmış olmaz. Çünkü insan, kendi talep ve isteklerinden bağımsız olarak başarıya ulaşmak için çaba gösterme konusunda hiç de sorumlu tutulamaz.

Böylece en sonunda, yine bizim tarafımızdan çözümlenmeyi bekleyen şu antinomiye, yani *inanç ahlakı* ile *sorumluluk ahlakı* arasında kaçınılmaz bir seçim yapmaya bizi zorlayan antinomiye gelip dayandık. Ya hep sürekli kılınabilecek bir ahlak yasasına koşulsuz bir bağlılık göstereceğiz ya da evreni, arzuladığımız bir anlama göre etkilemeyi, böylece de erişmek istediğimiz şeye karşıt olarak isteksizce gözlediğimiz şeyi, yani determinizmi aşmak ve onu önlemek için başvurduğumuz kendi insani tutumumuzun sonuçlarını izleyeceğiz. Kuşkusuz, bize uygun düşen bu ikincisidir.

Weber, inanç ahlakına bağlı kişiler için çok sevdiği iki örnek verir: Münzeviler ve devrimci sendikacılar. O, kendi çağının politika yaşamında, otantik temsilcisi olarak Machiavelli'yi gördüğü sorumluluk ahlakının bir karikatürünü görür. Machiavelli sorumluluk ahlakına örnek olarak, tekil olarak kurtulabilecekken, kentin (sitenin) kurtuluşu için canını feda eden kişinin tutumunu gösterir.

Bir ahlaksal ilkenin seçimi, bize tüm ilgilerimizi dayayabileceğimiz bir taban sağlarsa da yaptığımız seçim, tek ve biricik seçim de değildir. Etik ve kültürel değerler birbirlerine benzemez, birbirleriyle çoğu kez bağdaştırılamaz ve birbirlerine indirgenemez bir çokluk gösterirler. Ama bunların hepsi de doğadan değil, kendi varoluşumuzdan çıkan şeylerdir ve nihai kararlarımızı hep etkilerler. Yaşamımızın kaderi daima bu çokluk içerisinden yaptığımız seçime bağlıdır. Bu tanrılar (değerler) çokluğu asla dinmeyecek bir savaşa işaret eder. Bu değerler çokluğunu aşmak için, bağdaştırıcı bir değerler hiyerarşisini içeren bir dinsel metafizik pekâlâ ortaya atılabilir. Ama bu dünyadan başka bir dünya tanımayan bilim ve yaşam için, bizzat bu savaşın kendisi, başvurulabilecek nihai veri durumundadır. Çünkü varoluşumuz çeşitli tanrılar (değerler) arasında yaptığımız seçimlerle belirlenir.

Özellikle politik yaşamda, her şeyin kendilerine bağlanır göründüğü değerlerin tanımını kendi kendimize sürekli olarak yapmak zorundayız. Örneğin doğal farklılıkların giderilmesi mi, yoksa tam karşıtı olarak,

yetenekler söz konusu olduğunda bu farklılıkların ödüllendirilmesi mi doğrudur? Yine örneğin amaç aracı haklı kılar mı? Hizmet ettiğimiz birey-üstü bir gerçekliğe (örneğin devlet) yararlı olabilmek için bir ahlak suçu işleyebilir miyiz, işleyemez miyiz?

Bilimsel değer yargılarının yadsınması, Max Weber'in aslında bizzat kendi içkin ahlaksal tavrıyla ilgilidir. Bu yadsımada yalnızca yöntembilimsel bir ilke söz konusu değildir. Hatta daha çok, burada bilimsel yaşamın daha fazla bağımsızlığa ve saydamlığa ulaşmasıyla ilgili ahlaksal bir talep ağır basmaktadır. Bu talep, insanı olgular karşısında salt bir akıl varlığı olmaya zorlar ve böylece onun sağın araştırmalar yapabilmesini olanaklı kılar. Olgular karşısında salt bir akıl varlığı olmaya çabalayan insan, aynı olgular karşısında kendisini sınırlayan şeylerden böylece sıyrılmış olur. Ama tüm sorumluluklarını yüklenmiş olarak.

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922, 1951, ss. 266-290.

[2] Ya da özellikle kültür alanı içinde bizi ilgilendiren objeyi kendi bağlamından söküp çıkarmak.

[3] Max Weber, a.g.e., s. 184.

[4] a.g.e., ss. 198-214.

[5] *Hauptprobleme der Soziologie: Erinnerungsgabe für Max Weber*, cilt 2, Duncker&Humbolt, Leipzig, 1923, s. XVIII.

[6] Ama bu, Weber'in kesin olarak belirlenmiş anlam ya da anlamlar üstüne çalışmasını da önlememiştir.

[7] Max Weber, a.g.e., s. 67 ve ss. 403-417.

[8] Jules Monnerot da kitabında bu düşünceyi paylaşır: "Las Faits Sociaux sont pas des Choses"; yani toplumsal olgular nesneler değildirler.

[9] Max Weber, a.g.e., ss. 266-290.

[10] a.g.e., s. 287.

[11] a.g.e., s. 280.

[12] a.g.e., s. 287.

Bilimselcilik, Hermeneutik ve İdeoloji Eleştirisi
Bilgi Antropolojisi Bakımından Bir Bilim Kuramı Taslağı*

Karl-Otto Apel

Giriş: Sorunun Bilgi Antropolojisi Açısından Konuluşu

Bu inceleme bir program taslağı olarak anlaşılmalıdır. İncelemenin başlığı ve altbaşlığı karşılaştırıldığında "bilim öğretisi" (*Wissenschaftslehre*) sözcüğü içinde yer alan "Wissenschaft" kavramının, "bilimselcilik" (*Szientistik*) içinde geçen "Scientia" ("science" olarak ister İngilizce, ister Fransızca okunsun) kavramından açıkça ayrı tutulduğu saptanabilir; çünkü "bilim öğretisi" gerçekten de "szientistik"in olduğu kadar "hermeneutik" ve "ideoloji eleştirisi" kavramlarının da dışında tutulmak istenmiştir. Gerçekten de bu taslak içinde bilimkuramsal, bu demektir ki en azından yöntembilimsel ağırlıklı, ama aynı zamanda yalnızca bir "bilim mantığı" (*Logic of science*) ile de sınırlanmış olmayan bir yöntembilimsel kavrayışa elden geldiğince katkıda bulunmak istenmektedir.

Burada, bilim kavramının içeriğinin yukarıda postüle edildiği biçimde geniş tutulabilmesi için bu kavramın dayandığı zemin olarak geleneksel "bilgi kuramı" kavramının içeriği de "bilgi antropolojisi" anlamında geniş tutulmak istenmektedir. Ben "bilgi antropolojisi" teriminden Kant'ın "bilginin imkânına ilişkin koşullar"ı sorgulaması anlamından ötede bir şeyi, yalnızca "genel olarak bir bilinç" için nesnel, geçerli ve birlikli olan bir evren tasarımının koşullarını araştıran bir bilgi kuramını değil; hatta giderek bir bilimsel soruyu anlamlı bir soru olarak mümkün kılan tüm koşulları göz önünde tutan bir bilgi kuramını anlıyorum.

Örneğin bana göre, fiziğin soru sorma tarzının ne'liği yalnızca aklımızın "birleştirici" (*einigende*, sentetik) bilinç işlevlerine (kategorilere) geri gitmekle anlaşılamaz. Burada bir de araştırmacının doğayı anlamlı olarak kavramasını sağlayan bir dilsel "birleştirme" (*Einigung*) vardır ki; dil burada araştırmacıya, doğaya yönelirken başvurduğu bir araç, sorduğu

sorunun gerçekleşmesini sağlayan bir imkân olarak öngelmektedir. Doğaya, her deneyimde *a priori* olarak bulunan bu araçla yönelme sırasında insan bedeni, duyu organları aracılığıyla evrene işte bu araca uyarlanmış şekilde angaje olur; ama bu angajman henüz önbilimsel bir deneyim (*Erfahrung*) içinde olmaktadır; yani insanın doğa “ile” ilişkisinde “kendini ölçüt kılması”, sonradan deneysel (*eksperimental*) bilimin de “ölçütler”ini oluşturacaktır. Böylece, örneğin organizmaya, çevresi karşısında “kendini ölçüt kılması” yoluyla üretmiş olduğu önbilimsel “sıcaklık” kavramı uygun düşerken; buna karşılık “ısı” kavramı, termometrenin araçsal yoldan kesinleştirilmiş “ölçü kavramı”na ve böylece de termometrede kendi “paradigma”sını bulan bilimsel dil oyununa uygun düşer.[1] Modern doğa araştırmacıları –daha Kant’ın saptamış olduğu gibi– doğaya yalnızca kurallı bir düşünce süreci, örneğin uzam ve zaman boyutları içinde nesneleri şematize eden düşüncenin kurgucu gücü içinde oluşmuş *a priori* bir planı taşımakla kalmazlar; hatta onlar bu plana daha çok, sanki yapay bir doğa olarak, ama tekrar doğayla ilişki kurmayı sağlayan bir şey olarak sahiptirler. Doğa araştırmacıları her şeyden önce, insanın doğaya yöneltiği soruları, bu doğaya uygun bir doğa diline dönüştüren bu teknik donanım aracılığıyla sorarlar ve Kant’ın sözleriyle, “doğaya kendi sorularını yanıtlamak için başvururlar”.[2] Burada fiziksel bilgi elde etme imkânını sağlayan bir koşul söz konusudur ki, bu koşul, kategoryal bireşimin oluşmasında bir kavrama işlevi yüklenmiş olarak mutlaka (zorunlu) araya girer ve fiziksel dil oyununun tamamlayıcı bir saikini oluşturur. Bana göre, bunun böyle olduğu, özellikle de Einstein’ın fiziğin temel kavramlarının tanımında tam anlamıyla gerçekleştirdiği semantik devrimle açıkça ortaya çıkmıştır. Örneğin buna göre, “eşzamanlılık”tan anlaşılacak şey öyle tanımlanmalıdır ki, eşzamanlılığın ölçümünü sağlayan teknik-maddi koşullar, tanımın içinde görülebilsinler. Doğa sabiteleri, örneğin ışık hızı, böylece, görelilik kuramının dil oyununun “paradigma”sına ait şeyler olurlar ve “deney imkânının maddi ya da fiziksel koşulları”ndan da ancak bundan sonra söz edilebilir.[3]

Bilginin hemen yukarıda belirtilmiş olan imkân ve geçerlilik koşulları bir yandan yalnızca mantıksal bilinç işlevlerine geri götürülemeyeceği gibi, öbür yandan da yalnızca bilgi objesine yükletilemez; çünkü bu koşullar her

türlü obje bilgisi hakkında önde gelmektedirler. Bundan dolayıdır ki, kartezyen süje-obje ilişkisi bir bilgi antropolojisinin temellendirilmesi için artık yeterli değildir; kendi başına var olduğu kabul edilen bir salt obje-bilinci, evren hakkında hiçbir anlam elde edemez. Bir anlamlı yapı üretilmesi için –kartezyen düşüncede “merkez-dışı”[4] kılınmış olan– bilincin merkezcil kılınması, yani onun burada ve şimdi olana angaje olmuş, bedenli bir bilinç olması zorunludur. Her anlamlı yapı, kalkış noktası olarak, bireysel bir perspektife işaret eder; yani her anlamlı yapı, bilen bilincin bedensel angajmanına uyarlanmıştır.

Ama burada dikkati çeken şey, anlamlı yapının, yalnızca bilen bilincin bedensel angajmanı sayesinde bireysel yoldan mümkün hale gelmesi değil, hatta tersine, bu anlamlı yapının aynı zamanda süjelerarası bir geçerlilik taşımasıdır.

Bu, her şeyden önce benim anlam yönelimim (*Sinn-Intention*) ile başka insanların mümkün anlam yönelimleri arasında, benim gerçekten de bir şeye “anlam verme”mi sağlayan dilin işaretlerinin arabuluculuğuyla olmaktadır. Bu şu demektir: Ben geçerli bir anlam yönelimine ancak ve ancak, ortada bir dil olduğu için, ama yalnızca benim anlam yönelimlerimi saptamakla kalmayan bir dil olduğu için sahip olabilirim. Başkalarının mümkün anlam yönelimleri ile benimkiler arasında dilin “ifadesel anlamlar”ı içinde belli bir dereceye kadar her zaman gerçekleşen bu birlik, Kantçı “tamalgının (*Apperzeption*) sentezi” içinde deney verilerinin birliğine imkân sağlayan koşuldur da; ama öyle ki bu koşul, Kantçı “tamalgının (*Apperzeption*) sentezi”nden ayrı olarak, bu senteze özel bir tarz içinde deneyimin bir boyutu olarak katılır.

Bu demektir ki dilin işaretleri, bilgi antropolojisi açısından bakıldığında, tıpkı duyu organları ya da teknik araçlar gibi, bilgi objesine yönelen şeyler arasında yer almaktadırlar ve duyu organları dış dünyaya bu işaretler üzerinden geçerek yönelir gibidir; çünkü bu işaretler, herhangi bir anlam yönelimine imkân veren şeyler olarak, bilgi elde etmeye ilişkin mantıksal bilinç koşullarına da kuşkusuz indirgenemezler. Hatta daha çok, dil, tıpkı bir maddi-teknik araç gibi, deneysel doğa bilgisi elde etmenin önkoşulları arasında yer alan bir şey olarak, kendine özgü, sübjektif bir *a priori* durumundadır ki, Descartes’a bağlı geleneksel bilgi kuramında buna asla

dikkat edilmemiştir. İşte ben bu önkoşula bilginin “bedensel *a priori*’si” adını vermek istiyorum.[5]

Bana göre, bilginin bedensel *a priori*’si (Descartesçı ve Kantçı) bilinç *a priori*’si ile birbirlerini tamamlayıcı bir ilişki içinde bulunmaktadır. Bu şu demektir: Bilgi imkânının bu her iki koşulu, birbirini zorunlu olarak onun bütünlüğünde tamamlarlar; yani bilginin bilfiil oluşması, tek başına ne bedensel *a priori* ne de bilinç *a priori*’siyle olur: “refleksiyon yoluyla elde edilen bilgi” ile “angajman yoluyla elde edilen bilgi”, kutupsal olarak birbirlerine geçerler. Örneğin, ben aynı anda hem evren hakkında anlamlı bir bakış açısı edinip hem de böyle bir bakış açısı edinmek için kabul etmek zorunda olduğum bir kalkış noktasına refleksiyon yoluyla geri dönemem. Tüm deneyim (*Erfahrung*) –doğa biliminin kuramsal olarak yönlendirilmiş deneylemeci deneyi (*experimentelle Erfahrung*) de içinde olmak üzere– birincil olarak bedensel angajman yoluyla elde edilmiş bilgidir.[6] İnsanın bedensel angajmanını her türlü bilginin zorunlu koşulu olarak görme, ancak bir bilgi antropolojisiyle kavranabilir ve bu bedensel angajman, böylece, bilginin bu angajmandan sonra gelen bir koşulunu bir *a priori* düzeyine yükseltebilir ve yükseltmek zorundadır. Bu koşul şudur: Bilgimizdeki bedensel angajman türü, belli bir *bilgi ilgisi*ne (*Erkenntnisinteresse*) uyar;[7] örneğin modern fiziğin deneylemeci angajmanına, *a priori* olarak, teknik bir bilgi ilgisi uygun düşmektedir.

Buradan yola çıkılarak, doğa bilimlerinde teori kurmayı mümkün ve geçerli kılan koşullar arasında, psikolojik yoldan işaret edilebilir olan teknik yarar elde etme motiflerinin bulunduğu hiç de söylenemez. Bu türden motifler teoriler geliştirmiş büyük doğa araştırmacılarının sübjektif düşünsel eğilimleri hakkında asla karakteristik olmamışlardır. Buna göre, bu türden motiflere dayanmak, tekniğin ve doğa biliminin bağlı olduğu *a priori* geçerli bağlamın ne olduğu sorusunu ve böylece de her şeyden önce, bilginin türünü zorunlu olarak belirleyen bilgi ilgisi sorununu yanlış yönlere çeker. (Teknik ve doğa bilimini zorunlu olarak belirleyen) bu ilgi, bana göre, yeniçağ fiziğinin soru sorma tarzını önceden bağlayan bir konum içinde, tek ve biricik bir ilgi olarak, ilkece öne konulmuş işlemsel doğrulama imkânına dayalıdır. Soru sorma tarzının bu konumu, modern

fiziğin bedensel *a priori*'sine uygundur; modern fizikte bu *a priori*, (doğayı) araçlı bir kavrayış içinde tasarlamanın önkoşuludur ve insanın doğaya yönelttiği sorular, bu bedensel *a priori* aracılığıyla doğaya taşınabilmektedir. Soru sormanın *a priori* olarak araçsal doğrulamaya dayatılmış bu konumu içinde modern doğa araştırmacısı, yola teknik bir ilgiden hareketle çıkmak zorundadır. Onun bu bireylerüstü, sözde-objektif (*quasi-objektiv*) konum içinde oluşan bilgi ilgisi, Greklerin, Rönesansın, Goethe'nin ya da Romantiklerin doğa felsefelerinin dayandığı bilgi ilgisinden ayrılır. Ve bu yöntemsel ağırlıklı ilgi içinde tüm sağın doğa bilimleri öncelikle, bir başka pratik ilgi ve evren angajmanından hareket eden ve "tin bilimleri" adıyla anılan bilimlerden de ayrılırlar.

Böylece, yazımın özel konusuna gelmiş oluyorum: Ben, yukarıda çok kabataslak belirtilmiş olan bilgi-antropolojik kategorilere dayalı bir tasarım altında; doğa bilimleri ile günümüzde "davranış bilimleri"nin, "eylem bilimleri"nin kurulmasıyla iyice karmaşık hale gelen tin bilimleri arasındaki ilişki hakkındaki şu eski tartışmayı yeniden ele almak ve bu konuda erişebildiğim kadarıyla bir çözüm sunmak istiyorum. Burada sunulan çözüm, bir üçleme içinde, "bilimselcilik", "hermeneutik" ve "ideoloji eleştirisi" kavramları altında ifade ediliyor. Bu yöntembilimsel üçleme içinde, çağımızda tam olarak pratikleşen empirik bilimlerin çeşitli yöntemsel dayanaklarının tanımlanması ve bunların birbirleriyle ilişki içinde konumlanmaları gerektiğine işaret edilecektir. Böylece izlediğim yol iki bölüme ayrılmaktadır: 1. Daha geniş olan bölüm "bilimselcilik" ile "hermeneutik" (başka deyişle, açıklayıcı doğa bilimleri ve anlamacı tin bilimleri) arasında birbirini-tamamlama ilişkisi olduğunu savlamaktadır. Bu birbirini tamamlama savı kuşkusuz, "birlikli bilim" (*unified science*) idesine karşı eleştirel bir tavrı içermektedir. 2. İkinci bölümde, "açıklama" ve "anlama"nın birbirlerine diyalektik olarak geçişli oldukları, ideoloji eleştirisi düzleminde ele alınacaktır.

1. Bilimselcilik ve Hermeneutik Arasındaki Birbirini Tamamlama İlişkisi (Birlikli Bilim İdesinin Eleştirisi)

Bugün bir bilim kuramından, ancak birbirlerinden farklı *a priori* bilgi ilgilerine bağlı öntasarımlar altında söz etmek gerektiğini savunan bir kişi, pozitivist ve bağlı olarak neopozitivist “birlikli bilim” (*unified science*) savının buna tam karşıt olan tasarımlarıyla tartışmak zorundadır.[8]

Bugün neopozitivizmin nüfuzundaki bilim kuramı ile Kant’ın bilgi kuramı karşılaştırıldığında, bunlarda bilginin imkânına ilişkin sorunun, benim bilgi antropolojisi taslağımda ele aldığım biçimleriyle deşilmediği; tam tersine, bu sorunun elden geldiğince şöyle bir indirgemeye tabi tutulduğu görülür: Kant, deneyim imkânının koşullarına felsefi açıdan bir açıklık getirmek için bir “transandantal mantığı” elzem görüyordu; onun özel problemi de deneyin (böyle bir mantık altında) bir “kategoryal birleşim”le nasıl meydana geldiğiydi. Neopozitivizm, matematiksel yoldan daha da kesinleştirilmiş ve geliştirilmiş bir konum kazanan formel mantıkla (sembolik mantık) bu sorunun üstesinden gelinebileceğine ve giderek, yine formel mantık yardımıyla tüm bilginin deneysel verilere geri götürülebileceğine inandı. Böylece aslında, bu neopozitivist kavrayışa göre biçimlenmiş bir “bilgi mantığı”[9] içinde meydana gelip gelmemiş olmasının hiçbir rolünün bulunmaması gerektiği benimsenmiş oluyordu.

Bilginin önkoşullarına ilişkin sorunun böyle bir kabulle indirgemeye tabi tutulmuş olduğu, öncelikle, bizim bilgi antropolojimizin, bilginin, deney verilerinin yalnızca –Kant’ın dediği gibi– insan anlığının (zihninin) birleştirici (senteze getirici) etkinliği altında işlenmesinin ürünü olamadığı; hatta bilginin insanın angaje olduğu belli bir evreni kavrayış tarzına, yani anlam koyucu (anlam yapıcı) bir bilgi ilgisine bağlı olarak oluştuğu hakkındaki savı anımsandığında, açıkça ortaya çıkar.

Oysa neopozitivizm, bilgi ilgisi (bilgide yönelimsellik) sorununu olduğu gibi değer koyma sorununu da elden geldiğince bilim mantığının temellerine ilişkin problematikten elemek istemiştir. Neopozitivizm, bu sorunları olsa olsa bilgi psikolojisi ya da bilgi sosyolojisine ait olmaları gereken ikincil sorunlar olarak görmek istemiştir; öbür yandan da o, bu sorunların, yine de insani ilgiden (yönelimden) bağımsız saydığı bilim tarafından salt olgu sorunlarıymışçasına ele alınabileceğini belirtmiştir. Öyle ki buna göre tüm bilimlerin, olguları hakkında ilgiden bağımsız salt teorik etkinlikler olarak görülmeleri, yine tüm bilimlerin başvurdukları bilgi

işlemlerinde tek bir yöntembilime, yani birlikli bir “bilim mantığı”na (*Logic of science*) itaat etmeleri gerektiği belirtilmiştir.

Bu tasarımlardan yola çıkan neopozitivizm, bilgi elde etmenin “transandantal” koşullarından söz edildiğinde, bu koşulların, farklı bilimlerde deney verilerinin farklı tarzlarda işlenerek bilgi elde etmekten sorumlu koşullar kılınması halinde bunun, teorik kavrayış ve açığa vurulmamış pratik amaç koyma hakkında ideolojik bir karıştırma olacağına inanmıştır. Neopozitivizme göre, bu “transandantal” koşulların teorik kavrayış bakımından ne ifade ettikleri, biraz önce belirtildiği gibi, deneysel psikoloji ya da deneysel sosyolojiyi ilgilendiren bir konudur. Bu “transandantal” koşulların pratik amaç koyma bakımından ne ifade ettikleriyse bir ideoloji eleştirisi altında ele alınması gerekir; ama böyle bir ideoloji eleştirisi –birlikli bilimin bir parçası olarak– yine de pratik ilgilerden bağımsız bir eleştiri olmalıdır.

“Birlikli bilim” idesinin dayandığı ve yukarıda şöylece değinilmiş olan bu tasarımlar, neopozitivizmin Dilthey ve onu izleyenlerce “nedensel-açıklayıcı” doğa bilimleri ile “anlamları anlayıcı” tin bilimleri arasında yapmış olduğu ayrımı yargılama tarzında da kendilerini gösterirler.[10]

Neopozitivizm, bilgikuramsal düzlemde bilimler arasında böyle bir ayrımın olduğu iddia edildiğinde böyle bir iddiayı, ideolojik düşünceye bağlanmış bir metafizik olarak ilan etmiştir. Burada aşağı yukarı şöyle bir şema izlenmiştir: “Tin bilimleri” terimine başvurulduğunda ve bir şeyi içten “anlamak” ile o şeyi dıştan “açıklamak” arasında yöntembilimsel bir ayrım olduğu ifade edildiğinde; aslında bu ayrımın, belli bir obje alanının (insani yaşam) açıklayıcı bilimin (*science*) elinde önyargısızca ele alınması ile, aynı obje alanının (Hegel ya da Schleiermacher çıkışlı) artık çok gerilerde kalmış bir tin teolojisinin kendine özgü savları altında ele alınması arasındaki ayrımla ilgili olduğu saptanmalıdır.

Ama yine de bu saptamadan sonra neopozitivizm “anlama” ve “açıklama” arasında psikolojik bakımdan bir ayrım olduğunu kabul eder; insan dış dünyadaki olaylar arasında belli bir nedensel ilişki kurabilir: Bu olayları içseyerek, “enterne etmek” üzere tanıyabildiği gibi, aynı olayları aynı zamanda kendi içinde de yaşamaktadır. Örneğin organizma için tehlike taşıyan doğal olaylar organizmanın düşmanca bir saldırı ya da korku uyandırıcı bir şeyden kaçma tepkisi olarak kendi içinde yaşadığı şeyler

olduğu gibi; aynı zamanda üşüyenlerin sıcağı, açların besin maddelerini aramaları biçiminde dıştan tanınan şeylerdir de. Bu gibi ve –bunlara dayalı– daha karmaşık davranışsal tepkileri insan içten tanır ve bunları otomatik olarak, dış dünyadaki olup bitenleri düşünsel bir bağlantı içine sokmak üzere birbirleriyle ilişkiye sokar.

Aşağıda Theodore Abel'ın "Anlama Denen İşlem" ("The Operation Called 'Verstehen'") adlı yazısında[11] neopozitivist bilim kuramında anlamanın nasıl çözümlendiğini örnek olarak veriyorum:

Komşumun ısının düştüğü bir sırada masasından kalktığını, odun yardığını ve şöminesini yaktığını gördüğümde, otomatik olarak onun üşüdüğünü ve kendisine sıcak bir ortam hazırladığını içserim (*interpolation*). İşte, Abel'a göre biz böyle bir "içseme"yi "anlama" olarak adlandırırız. Ama burada Abel'a göre, bilimsel, yani yasalara dayalı nedensel bir açıklamadan ayrı tutulabilecek hiçbir özel yönteme başvurulmuş değildir; çünkü kendinde-duyarak-kavrayıcı (*einfühlende*, empatik) bir şey olarak anlamanın mantıksal bakımdan ifade ettiği şey, yani anlamanın mantıksal açıdan *artı puanı* şurada belirmektedir: Biz gözlemlediğimiz davranışları "içimizde ilişkiye sokarak" (*internalisation*), yani "içseyerek" bir "ilişki maksimi" tasarımına ulaşırız; işte, ulaşılan bu "ilişki maksimi" tasarımı aynı zamanda bir "yasa hipotezi" tasarımına dönüşür ki, bunun sayesinde davranışın nedensel yoldan açıklanabilmesi mümkün hale gelir. Ne var ki bu yolla konum kazanan yasa hipotezlerinin objektif yoldan doğrulanmaya bırakılmaları sırasında bu doğrulama işine hep bir "açıklama" etkinliği öngelir. Böylece "anlama" ve "açıklama" arasındaki ayrım, "anlama" denen şeyin, yalnızca *mantıksal* bir işlem olarak açıklamanın bir parça-öğesi, yani bir yasa hipotezinin oluşturulmasını sağlayan bir şey olmasında belirir. Ne var ki bu yol gösterici (heuristik) parça-öğe, neopozitivizmin "bilim mantığı"na göre, açıklama işleminin bilimselliğini hiç de ortadan kaldırmaz; çünkü "anlama", burada tek başına ele alındığında, açıklama işlemine hiç de mantıksal bir parça-öğe olarak katılmamaktadır; tersine, "anlama"nın açıklama işlemindeki yerine ancak psikolojik yoldan işaret edilebilir. Buna göre, "ilişki maksimi"nin anlama aracılığıyla ortaya çıkarılmasına olanak sağlayan psişik açıklık (*Evidenz*) duygusuna mantıksal düzeyde karşılık olan şey, olsa olsa ancak hipotezin *mümkün* doğruluğudur. Oysa bir "açıklama"nın bilimselliğini yapan şey,

ancak yasa hipotezlerini ve doğrulanabilir gözlem önermelerini öncül olarak alan, yani ön-bilisel (*prognostik*) yoldan kazanılmış bu yasa hipotezlerine dayalı bir dedüksiyondur. Görülüyor ki Abel, Hempel ve Oppenheim'ın açıklama kurallarıyla (H-O Şeması) uzlaşım içindedir.[12] Kısacası, "tin bilimleri"ne mal edilen bir şey olarak "anlama", önbilimsel bir alanda kalmaktadır ve bu haliyle "anlama"nın "bilim mantığı"nda yeri yoktur.

Bilgi antropolojisi açısından bakıldığında anlamanın ve giderek "tin bilimleri" denen bilimlerin böylesine bir indirgemeye tabi tutulmuş olmaları ve anlamanın, açıklayıcı bilimin, yani *science*'ın hizmetinde bir önbilimsel yol gösterici (heuristik) haline getirilmiş bulunması karşısında neler söylenebilir?

Her şeyden önce bu konuda, yine bizzat çözümleyici felsefenin kendi temsilcileri tarafından son onyıllarda "aporetik" sözcüğü kullanılarak işaret edilmiş olan ve neopozitivist kavrayışın önünde durduğu belirtilen güçlüklere parmak basılabilir. Örneğin şu saptamada olduğu gibi: Bir tarihçi anlama yardımıyla bir açıklama hipotezi elde ederken, o asla olay ve durumları bir genel yasa altına sokmamakta ve hipotezini bu yoldan doğrulamaya gitmemektedir.

William Dray,[13] 1957'de Popper'in savlarını irdelediği sıralarda şu sonuca vardı: "tekilleştirici" tarihsel bilimler "genelleştirici" doğa bilimlerinden yalnızca psikolojik bakımdan değil, mantıksal bakımdan da ayrılırlar; öyle ki tarihsel bilimler, her şeyden önce genel yasa hipotezlerine değil, tersine, özel çerçeve ve başlangıç koşullarına dayanarak, ancak bu özel çerçeve için söz konusu edilebilecek bir yasa tasarımıyla, yani kendilerine özel olguların nedenleri olarak yaklaşılabilecek olan şeylerle ilgilenirler.[14] Buradan hareketle Dray, özel nedenleri saptayıp açıklamaya yöneldiklerinden dolayı tarihsel açıklamaların, bir açıklama için gerekli koşulları, yani bir şeyin genel yasalar altına konulabilme koşullarını yerine getiremediğini belirtir. Onun bu konuda verdiği örnek şudur: Bir tarihçi, ölümünden önceki son yıllarında XIV. Louis'nin halkın gözünden düşmesini, kralın bu döneminde Fransa'nın ulusal ilgilerinden kopuk bir politika izlemesiyle açıklayabilir. Şimdi, burada "bilim mantığı"na göre bir nedensel açıklama söz konusu olsaydı, mantıkçının, tarihçinin burada saklı

olarak şöyle bir genel yasa tasarımından hareket ettiğini söylemesi gerekecekti: “Uyruklarının ilgilerine karşı bir politika izleyen hükümdarlar halkın gözünden düşerler.”

Oysa tarihçi, böyle bir saptamayı uygunsuz sayarak yadsımakla kalmayacak, aynı şekilde böyle bir yasa hipotezinin özelleştirilmesine (XIV. Louis olayına uygulanmasına) yönelik her denemeyi de yetersiz sayarak yadsıyacaktır. O olsa olsa bu konuda şöyle bir formülleştirmeyi bir istisna olarak kabul edebilir: “XIV. Louis’nin politikasını aynı koşullar altında aynen onun gibi uygulayan her hükümdar halkın gözünden düşer.”

Ama mantıksal açıdan bakıldığında böyle bir önerme asla bir genel yasa hipotezi değil, tersine, herhangi bir açıklama değeri olmaksızın yalnızca bireysel olaylara ilişkin bir zorunluluğu dile getiren formel bir savdan ibarettir.

Öyleyse bu durum, tarihçinin açıklamasının, genel bir yasa altında yapılan dedüktif bir açıklama olarak görülemeyeceğini gösteriyor. Ama acaba tarihsel açıklamayı bize doğruymuş gibi gösteren şey neye dayanmaktadır? Dray bu konuda şu görüş noktalarını bize veriyor: Hiç kuşkusuz, bir tarihsel açıklama da bir olay ile bu olayın ortaya çıkması için zorunlu olan koşullar arasında bir ilişki konumlamaktadır. Ama bu koşullar şöyledir:

1. Bu koşullar, olaylar hakkında önbililerden (*Prognose*) hareket etmeyi sağlayacak yeterlikte değillerdir.

2. Bu koşullar, ancak tüm verilerin elde bulunduğu bir durumda zorunlu olarak geçerlidirler.

Acaba bu sınırlandırmaların ardında saklanan şey nedir?

1. Tarihçinin kendi açısından ele alıp öne çıkardığı koşullar, olaylar hakkında bir önbili elde etmeyi sağlayacak yeterlikte değildirler; çünkü tarihçinin “açıkladığı” tüm bu olaylar, en sonunda, eyleyen insanların ilgi ve yönelimleriyle meydana gelen olaylar olarak bize açıktırlar. Bu yüzden bu olayların bağlı olduğu koşullar artık “temel saikler” değil, tersine, eylemi yönlendirdiği tarihçi tarafından “düşünülen” şeyler, yani “rasyonel nedenler”dir. Ne var ki, eylemi yönlendirdiği düşünülen bu rasyonel (kurgusal) nedenler, tarihçi tarafından, eylemde bulunan insanın durumundan yola çıkılarak “anlaşılmak” zorundadırlar da; insani duruma ilişkin bu nedenlerse olgulara ilişkin açıklama mantığında olduğu gibi, hiç de önbili düzeyinde yer alan yasalara dayalı nedensel koşullarmışçasına ele alınamazlar. Çünkü yasa hipotezleri, olumsuz verilere başvurulduğunda

yanlışlanabilirler; buna karşılık, rasyonel (kurgusal) nedenler olarak eylem maksimleri olgulara gidilerek yanlışlanamazlar.

Burada bir kez daha, Theodore Abel'ın vurguladığı noktaya geri dönülebilirdi: Anlama yoluyla elde edilmiş eylem maksimleri olgularca yanlışlanamadıkları sürece onların hiçbir açıklama değeri olmayacaktır; tersine, eylemin şöyle ya da böyle olma imkânlarından söz edilebilecektir.

2. Ama bu durumda, Dray'in öteki bakış noktası yardıma yetişir: Tarihsel açıklamalar da zorunlu olarak geçerlidirler; ama ancak tüm verilerin elde bulunması halinde.

Dray'in bu savları gerçekte, "anlama"nın "tarihsel açıklama" denen açıklamanın imkânı bakımından pozitif bir işlev yüklendiğine işaret etmekte, hatta "anlama"nın bu konuda vazgeçilmez bir koşul olduğunu içermektedir. Bu durum, en iyi şekilde, Dray'in savlarını Abel'ın anlama kuramıyla karşı karşıya koymakla açıklık kazanır:

Abel, kendi anlama çözümlemesinde anlayıcı insan davranışı ile bu davranışta insanın yönelimsel olarak ilişkiye girdiği evren verilerini bu yönelim doğrultusunda önceden kavramakta olması arasındaki hermeneutik bağlam problemini tamamen atlamaktadır. Bu veriler ona sanki doğa bilimlerinin bilgisel konumları içinde ele alınan olaylarmış gibi görünmektedir; anlama, ancak olguları içsel bir yaşantı bağlamı içinde "interpole" ederek, bu olguları objektif, yasalara uygun bir bağlam içinde açıklama işine yardımcı olmaktadır, o kadar. Oysa bir anlama çözümlemesi, öncelikle, anlama hakkında dil-çözümlemeci bir teoriye düşen bir iştir.[15] Geç Wittgenstein'ın geliştirdiği böyle bir teoriye göre bizzat deney verilerinin kendileri, önce belli bir dil oyunu bağlamı içinde bir konum kazanırlar ki, Abel'da bu tamamen ihmal edilmiştir. Anlama Abel'da bizzat deney verilerinin oluşturulmasını mümkün kılan (hermeneutik) bir koşul olarak değil de yalnızca, olguları birbirleriyle ilişkiye sokmakta psikolojik açıdan önemi olan bir yardımcı işlev olarak değerlendirilmektedir. Buna karşılık dilin hermeneutik çözümlemesi şuradan yola çıkar: İnsanın anlaşılabilir davranış tepkileri, dile ilişkin yönelimsel oluşumlardır ki bu halleriyle bizzat anlamanın özgünlüğünü taşırlar. Böyle olunca çözümleme şuna varmak zorundadır: Evren verileri anlayıcı davranışın kendilerine müdahale ettiği bir bağlam içindedir ve bu nedenle, bizzat bu anlayıcı davranışın ardındaki evren yönelimsel kavrayış tarzından yola çıkılarak

anlaşılmak zorundadır. Öyle ki bu evrenin artık Kant'ın dediği gibi "nesnelerin varoluşu" olarak (doğabilimsel anlamda) yasal bir bağlam oluşturduğu varsayılsa da artık o çıplak anlamda nesnelerin varoluşu olarak görülemez; tersine, bu evren, Heidegger'in dediği gibi kendisine dilsel anlama yoluyla katılabildiğimiz belirli bir "dünyada olmak" (*In-der-Welt-Sein*) haline bağlı ve "tarihselliğiyle kavranan bir dünya" olarak vardır. Bununla, yine Dray'in tarihsel olguları nesnel yasalara geri götürülemeyen bir şekilde de olsa açıklamaya imkân veren koşulların neler olduğu sorusuna verdiği yanıta dönebiliriz. Tarihsel açıklama Dray'e göre ancak tüm verilerin elde bulunduğu bir durumda zorunluluk kazanır. Böyle bir durumda, olguları açıklamada dayanılacak önkoşullar, her şeyden önce, yönelimsel eylemlerin mümkün nedenleri olarak "anlaşılmak" zorundadır. Ama acaba böyle bir anlama, tarihi ele alan bilimlerde *de facto* nasıl gerçekleşebilir? Bu bilimler pragmatik bakımdan yeterli böyle bir kesinliğe nasıl ulaşabilirler? Dray'in olgusal açıklamanın zorunluluğu bakımından kaçınılmaz saydığı böyle bir kesinliği, tarihi ele alan bilimler nasıl elde edebilirler?

Bu konuda eski hermeneutik (Schleiermacher, Droysen, Dilthey), tarihçinin, kendisini anlaşılacak eylemlerin durum-bütünlüğü içine yerleştirmek zorunda olduğundan söz etmiştir. Bu ifade bir metafor doğruluğuna sahiptir. Ama acaba tarihçi –Dray'in örneğine dönersek– Fransız halkının XIV. Louis'nin ölümünden kısa bir süre önce uygulamış olduğu politikayı yargılarkenki tarihsel bağlam içine kendisini nasıl yerleştirecektir? Tarihçi için insan eylemlerini geçmişte kalmış olan bir durumun nedenleri olarak topluca zihinde yeniden kurmak nasıl olanaklıdır?

Bir objektif birlikli bilimin evreni kavrayış tarzını biçimleyen öntasarımlar altında, bu konuda şu ilgi çekici sonuca ulaşabilirdik: Tarihçi, XIV. Louis'nin ölümünden önceki zaman dilimi içinde olup bitmiş tüm olaylar içinden XIV. Louis ile aynı dönemde yaşamış olanların eylemlerini yönlendiren bazılarını koşullar olarak ele almak üzere seçmek zorundadır. Uygulamada ise, tarihçi hiç de böyle yapmayacaktır; çünkü o, XIV. Louis'nin ölümünden önce "olup bitmiş tüm olaylar"ı ne tanıyabilir ne de herhangi birinden öğrenebilir. Böyle bir şey ancak pozitivist metafizikte

olur: Yani XIV. Louis dönemindeki olayların belli bir sınıfı, örneğin depremler, güneş tutulmaları vb. üzerine eğilinebilir.

Ne var ki tarihçi, geçmiş zamanın olayları üstüne eğilirken, Wittgenstein gibi konuşursak, her şeyden önce bu olayları doğabilimcinin başvurduğu "dil oyunu"ndan başka olan bir "dil oyunu" içinde oluşmuş olaylar olarak ele almaktadır. Bu öyle bir dil oyunudur ki, o ancak tarihçinin kendine özgü bilimsel dil oyununun konusu yapılabilir; çünkü bu dil oyunu kültür geleneğine ait bir dil oyunudur. Bu nedenle tarihçinin başvurduğu bilimsel dil oyunu, birincil olarak, bu geleneğin eleştirel olarak elden geçirilmesi ve bütünlenmesinde kendini gösterir. Ama burada aynı zamanda, tarihçi ilke olarak dilsel geleneğin inanılabilirliğine dayanmaktadır: Örneğin o, hikâye edilmiş, ağızdan ağıza nakledilmiş veya yazılı olarak bugüne ulaşmış "tarihler"e dayanır. Tarihçi, bu "tarihler"i tek tek (kaynak eleştirisi denen eleştiriyle) soru konusu yapabilmek için bunları (geçmişte kalmış olan insani bir "dünyada olmak"la birlikte), ilkece bir bildirişim ortamı diye kabul etmek zorundadır. Tarihçi, bizzat kendisinin de ait olduğu[16] bir tarihsel durum ufkundan kalkarak, bugüne intikal etmiş olan "tarihler"in durum ufkundan, geçmişte kalmış olaylar hakkında bir "tarihsel açıklama" yapabilmek için önkoşullar olarak söz konusu edilebilecek "veriler"i elde eder.

Böylece "tarihsel açıklama"nın açıklanan olayla kurduğu ilişki, uygulamada her zaman yeni bir tarih anlatımı içinde oluşur; bu yeni tarih anlatımı içinde elden geldiğince çok sayıda olay, o olaylara katılmış insanların durumlar karşısındaki tutumları aracılığıyla birbirleriyle ilişkiye sokulur.[17]

Şimdi, olayların ve bu olaylar arasındaki ilişkilerin anımsanmasına hermeneutik yoldan aracılık eden bu süreç, ilkece en azından doğabilimsel yasa hipotezlerinin doğrulanması süreci kadar soyuttur; ama o tıpkı öbürü kadar araştırma sırasında her zaman pragmatik açıdan yeterli bir geçerliliğe ulaşır.

Buradan bakıldığında, varılan sonuç, bana yine en iyi şekilde, William Dray'in bir tarihsel açıklamaya örnek olarak yaptığı çözümleme içinde anlaşılır görünüyor. Dray şöyle yazıyor: "XIV. Louis'nin halkın gözünden düşmesi, onun Fransızların ilgilerinden kopuk bir politika izlemesiyle açıklanırken; bu açıklama, gücünü büyük bir olasılıkla XIV. Louis'nin

uyruklarının talepleri, inançları ve sorunlarının ayrıntılı bir betiminden almak zorundadır. Bu insanlar ve onların durumları, Louis ve politikası elimizde veri olarak bulunuyorsa; bu halde bu insanların krala neden muhalefet ettikleri uygun bir yanıt bulur.”[18]

Dray tarafından, eylem durumlarının açıklanmasına yönelik bir “tarihsel açıklama” mantığı ile yasa hipotezlerinden dedüksiyon yoluyla yapılan doğabilimsel açıklamanın mantığı arasında ulaşılan bu ayrım, ne var ki doğa bilimleri ile tin bilimleri, “scientific” ve “hermeneutik” yöntemsellik (metodik) arasındaki farklılıkları da, bunların birbirlerini nasıl tamamladıklarını da yeterli bir ışıkla görmeye imkân vermemektedir. Aslında politik tarih, hermeneutik anlamanın bilgi antropolojisine özgü açıdan açık kılınması bakımından burada hiç de doğru bir örnek olarak bulunmamaktadır; çünkü siyasal tarihte, tarafımızdan işaret edilen hermeneutik öntasarımlara rağmen daima olguları açıklayıcı, olayları uzam ve zaman içinde objektifleştirici bir bilim olma eğilimi vardır. Anlamın “anlaşılması”, burada ancak olguların açıklanmasında henüz yardımcı bir araç işlevindedir; yani belli olaylar başka olayların sonuçları olarak ele alınırlar; bu objektif bağlam, doğa bilimlerinin nedenselci örüntüsüyle karşıtlık içinde, rasyonel nedenlerin, duygusal arka planların, toplumsal ilişkilerdeki beklentilerin, kurumsallaşmış değerlerin ve bireysel amaç-koymaların aracılık ettiği bir objektif bağlam olabilir. Bu şunu anlaşılır kılar ki, pozitivistlerin *eylem motif*inden anladıkları şey daima bir (doğal) sürecin (doğal) nedeniyle aynı şeydir.[19] Böyle olunca da eylem motifi, bir doğal nedenmişçesine, kendi anlam içeriğine tamamen uygunsuz bir tutum içinde kavranmış olur. Özellikle de Dray’in örnek verdiği politik tarihte, açıkça doğabilimsel nedensel çözümleme ile yadsınamaz bir analoji içinde çalışılır.

Buna karşılık benim bilgi antropolojimin pek tabii olarak hermeneutik çıkışlı olan soru sorma tarzı, doğabilimsel objeleştirme ve doğabilimsel açıklamacılık ile hermeneutik anlamacılığın birbirlerini tamamladıkları görüşüne bağlıdır. Yani hermeneutik soru sorma tarzı ile doğabilimsel soru sorma tarzı birbirini dışta bıraktıkları gibi, birbirlerini aynı zamanda tamamlarlar. Bu yapısal durum en iyi, soru, doğa biliminin imkân ve geçerliliğini sağlayan dilsel koşullar göz önünde tutularak sorulduğunda ve ancak bir bilgi antropolojisi içinde düşünüldüğünde açık kılınabilir. Bir

doğabilimci, *solus ipse*, bir şeyi sadece kendisi için açıklamak isteyemez.[20] Hatta o, açıklaması gereken şeyin “ne” olduğunu bilmek için bu konuda kendini başkalarıyla uzlaşmış görmek zorundadır. Gerçekten de Charles Sanders Peirce’in işaret ettiği gibi,[21] doğa araştırmacılarının deney dili tam da semiyotik bir yorumlar topluluğuna tekabül eder. İşte, süjeler arasındaki düzlemde oluşan bu uzlaşma bizzat bir objektif bilim (*science*) imkânının da koşulu olduğundan, yine asla o objektif bilimin bir yöntemiyle ortadan kaldırılacak olan bir şey değildir; ve işte burada biz herhangi bir objektif-açıklayıcı bilimin mutlak sınırlarına çarparız. Öyleyse düşünülen, inanılan ve istenilen şey üzerindeki dilsel uzlaşım, objektif bilimi, bu uzlaşıma göre tanımlanmış bir anlam içinde tamamlayan koşuldur.

Böylece şunu işaret etmiş olduk ki, objektif bilimin hiçbir yöntemiyle ikame edilemeyecek olan işte bu süjelerarası uzlaşım, bilimsel soru sormayı da mümkün kılan şeydir. Buradan şu çıkar: “Anlayıcı” ve “açıklayıcı” bilimleri sadece (Descartesçı) süje-obje ilişkisi öntasarımı altında değil, hatta daha çok, “süjelerarası ilişkiler” öntasarımı altında *uzlaşım bilimleri* olarak görmek de mümkün, hatta zorunludur. Bunun pratik sonucu ise şudur: Buna göre insan, aynı derecede önemli ama özdeş olmayan, tersine birbirini tamamlayan iki bilgi ilgisiyle evrene açılmaktadır:

1. Doğa yasalarını gözeten bir temele dayalı bir teknik praksise bağlı bir bilgi ilgisi.

2. Toplumsal-tarihsel praksise bağlı bir bilgi ilgisi.

Buna göre bir bilim kuramının ilk temel tezi, alışılageldiği üzere süje-obje ilişkisini insani bilginin biricik tasarımı ve tematize boyutu saymamaktan yola çıkmaktır. “Scientific” ve “hermeneutik” bilimlerin birbirlerini tamamladıklarını ileri süren bir sav ise, en sonunda, süjelerarası toplu bildirişimin, süje-obje boyutları içinde oluştuğu söylenen tüm bilgi için bir önkoşul olduğu ve toplu bildirişimin işlevinin, evren verilerinin objektif betimi ve açıklanması konusunda süjeler arasında oluşan bir meta boyut olarak bilimsel bilginin oluşma ortamı olduğundan hareket eder.

[1] Saptanmış doğal fenomenlerin, ama özellikle de yapma ölçütlerin, araç ya da iş usullerinin ve bunların bağlı oldukları maddesel koşulların, bir "ana örnek" (*Muster*) ya da "paradigma" olarak, bir dil oyununun "derin gramer"ini oluşturdukları ve hatta evreni kavrayışımızın *a priori* geçerli "öz-yapısı"nı da belirledikleri; geç Wittgenstein'ın merkezcil düşüncesidir. Bu düşünce, Thomas S. Kuhn tarafından *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (Çeviren Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2003), bilim tarihinin kavranılışı bakımından yeniden verimli bir düşünce haline getirilmiştir. Burada Kuhn öncelikle, Wittgenstein'ın "dil oyunu"ndan anladığı şeyin tam da konuşma, işlem (iş usulleri, araçlar, teknik) ve evreni kavrayış (teori kurma) hakkında yaşam pratiği içinde organize olarak kuramsallaşan bir birlik olduğunu belirtir ve buna "paradigma" adını verir. Kuhn, bu bağlamda, Wittgenstein'da olduğu gibi, yaşam deneyimi (tecrübe) yoluyla temellendirilmiş bir pratik bilgi *a priori*'sini kastetmektedir ki ben burada, bilgi kuramının tarafımdan postüle edilen bilgi antropolojisine özgü bir konum içinde somutlaştırılmasının uygun bir betimini bulmak istiyorum. Ama Kuhn'da, Wittgenstein'da da olduğu gibi, bana öyle görünüyor ki çeşitli "paradigmalar" ya da "dil oyunları" arasındaki mantıksal bağlam göz önünde tutulmuştur ve bu mantıksal bağlam, bu "paradigma" ya da "dil oyunları"na, doğa bilimlerinin ilerlemesinde, merkez-dışı, angaje olmamış bir süjenin refleksiyonuna dayalı bir bilgi *a priori*'si olarak giderek daha kapsayıcı teoriler kurma konusunda geçerlik sağlayan şey sayılmıştır. Oysa "dil oyunları", refleksiyon ve angajmanın birbirlerini tamamlamalarıyla oluşur.

[2] Krş. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, B. XII ve devamı. (Kant burada tam da bizim postüle ettiğimiz anlamda bir araçsal *a priori*'yi kastetmektedir ve o kendi "akıl eleştirisi"nde, bedensel *a priori* problemini, fiziksel deneyin transandantal koşulu olarak *Opus Postumum*'da yeniden ele alıp işler. Krş. Kurt Hübner, "Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 7, Klostermenn, Frankfurt am Main, 1953, s. 204 ve devamı; ayrıca: H.G. Hopper, "Özel Doğa Bilgisinin Objektifliği, Kant'ın Opus Postumum'u Üzerine Bir Araştırma" doktora tezi, Kiel, 1966.

[3] Krş. Peter Mittelstaedt, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1963, s. 15 ve devamı.

[4] Krş. Helmuth Plesner'in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Akademieverlag, Berlin-Leipzig, 1928) adlı yapıtının, insanın "merkezdışı durum alması" hakkındaki bölümü.

[5] Krş. Karl-Otto Apel, "Das Leibapriori der Erkenntnis: Eine Erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", *Archiv für Philosophie*, sayı 12, 1963, ss. 152-172.

[6] Angajman yoluyla elde edilmiş bilginin özelliği ve kaçınılmazlığı, Erich Rothacker'in "Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus", (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur*, Mainz-Wiesbaden, 1954) adlı yazısında ele alınıp işlenmiştir. (Doğan Özlem tarafından *Tarihselcilik Sorunu* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990 -ç.n.-) Görelilik ve dönüştürme (*Transformation*) teorilerinin giderek daha kapsayıcı biçimde konumlanmasında merkez-dışı refleksiyonun önemini ise, Oskar Becker, *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise* (K. Alber, Freiburg-Münih, 1959) adlı kitabında ele almakta ve "Pythagorasçı zorunluluğun" matematiksel-soyutlayıcı genelgeçerliğini aslında görsel anlamlı bilgiden kaçmaya borçlu ve bu *haliyle* bilim tarihine mal olmuş bir yasa olarak betimlemektedir (a.g.e., s. 30 ve devamı).

[7] Krş. Jürgen Habermas, "Wissen und Interesse", *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

[8] Krş. "Birlikli bilim" savıyla ilgili olarak, özellikle 1930-1938 yılları arasında *Erkenntnis* (Bilgi) dergisinde ve bu derginin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki devamı olarak *Journal of Unified Science* (1939) ve *International Encyclopedia of Unified Science* (1938 ve daha sonraki yıllar) dergilerindeki çalışmalar.

[9] Böyle bir "bilgi mantığı"nın Popper'in *Logik der Forschung* (Springer, Viyana, 1934) adlı yapıtından bu yana artık pek savunulmadığı görülüyor

[10] Benim pozitivist ideoloji eleştirisini karakterize ediş tarzım, büyük ölçüde, Ernst Topitsch'in *Sozial philosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied, Luhterhand, 1961) adlı yapıtında belirtilenlerden yönlenmiştir.

[11] *Reading in the Phisolophy of Science* (Haz. H. Feigl ve M. Brodbeck, Appleton-Century-Crofts, New York, 1953, ss. 677-688) adlı kitaptaki yazı.

[12] a.g.e., s. 319 ve devamı.

[13] William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford, 1957.

[14] Krş. Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (*Açık Toplum ve Düşmanları*), 2 cilt, Francke, Bern, 1957, s. 326 (Mete Tunçay-Harun Rızatepe tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988).

[15] 19. yüzyıl "doğa bilimleri" ile "tin bilimleri" arasındaki ayrıma, her şeyden önce, John Stuart Mill'in pozitivizminde olduğu gibi, bilimkuramsal bir refleksiyonla psikolojik açıdan eğilmişti. Yani "tin bilimleri", yaşamayı yaşamanın içselliğini ifade eden bir deyimle "anlarken"; doğa bilimleri, anlama konusu olmayan "yaşam kulisleri"ni (Dilthey) dıştan "betimler" ve bu "yaşam kulisleri"ni endüktif yoldan kazanılmış yasalara göre "açıklar". Bugün, pozitivist "birlikli bilim" programının (metafizikselbir indirgeme kuramı olarak görünmemek için) dil-çözümlemeci bir formülleştirme .... içine sığındığı yerde; felsefi "hermeneutik" artık, bir tin (ya da yaşam) metafiziği terminolojisine başvurmadan da pozitivizmin objektif-çözümlemeci "birlikli bilim" savını, kendi dil-çözümlemeci öntasarımlarından yola çıkarak yadsıyabilir. (Krş. Karl-Otto Apel, *Philosophie Jahrbuch*, 72, 1965.) Buna göre, hem içten anlaşılabilir denen "tinin objektivasyonu" (Hegel, Dilthey) hem de dıştan

açıklanabilir denen “doğal süreçler” ayrımı ─daha da somut kılınmak isteniyorsa─ yerlerini şu ayrıma bırakmalıdırlar: Ayrım, bilen kişinin (insanın) kendileriyle bir dilsel bildirişime girebildiği “objeler” ile, kendileriyle böyle bir dilsel bildirişime girme imkânı olmayan “objeler” arasındadır. Bilen kişi, sonuncuları henüz veriler olarak, dıştan tanınmış teorilerin dilsel önmüdahalesi altında konulaştırmak (*thematisieren*) zorundayken; birinciler, ona aynı zamanda kendisinin içinde bulunduğu bir durum-evrenine ait veriler olarak dile ait belli bir evreni kavrayış tarzından süzülerek gelirler ki, işte bizzat bu kavrayış tarzının kendisi, bu durum-evrenine bir bildirişim-partneri olarak taşınmış olur. Böylece “dilsiz” objelere taşınmış olan ilişki açıklamaları ancak gözlemlerle doğrulanabilirken; buna karşılık anlama yoluyla elde edilmiş hermeneutik “hipotezler” ancak bildirişim-partnerinin verdiği yanıtlarla doğrulanabilirler. Yani “yazılı metinler” de “yanıt verebilirler!” Bu bağlama, “türetimsel” (*generatif*) ve “dönüştürücü” (*transformativ*) adlarıyla anılan gramerin kurucusu olan Noam Chomsky’nin, dilin, anonim-bilinçsiz bir grup davranışı olarak kolayca objektifleşebilen bir kullanıma büründüğüne ve bu kullanımın, konuşan kişiler arasında anlayıcı bir bildirişim olmadan betimlenemeyeceğine işaret etmiş olması anımsanmalıdır. Öyle ki davanışçı (*behaviorist*) Bloomfield Okulu’nun kabul ettiği gibi, örneğin istatistiksel dağılım ölçütlerine başvurularak yalnızca dış gözlemlere dayalı biçimde, bir kimsenin genelinde nasıl “konuştuğu” ve bu “konuşma”nın hangi kurallara göre sürdürüldüğü hiç de belli olmaz.

[16] “Genel olarak tarih”, Heidegger ve Wittgenstein’a göre anlamsız bir ontolojik hipostazlaştırmadır; yalnız ve yalnız “bizim” tarihimiz vardır.

[17] Bu bağlamda Arthur C. Danto (*Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967) tarihsel açıklamayı, doğa bilimlerinin dedüktif açıklamasından, “anlatıcı (*narrative*) açıklama” olarak ayırır. Danto’dan önce fenomenolojist Wilhelm Schapp (*Zum Sein von Mensch und Ding*, R. Meiner, Hamburg, 1953) benzer bir sav geliştirmiştir. Bu fenomenolojik-hermeneutik sav, Hermann Lübbe tarafından “Sprachspiele und Geschichten” adlı makalede (*Kant Studien*, cilt 52, Köln, 1960-61) Wittgenstein’dan yola çıkan “analitik” felsefenin savlarıyla karşılaştırılmaktadır.

[18] William Dray, a.g.e., s. 134.

[19] Krş. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart, 1965, s. 457 ve devamı; ayrıca: Karl-Otto Apel, *Philosophie Jahrbuch*, 72, 1965, s. 254 ve devamı.

[20] Krş. Wittgenstein’ın bir “özel dil” problemine ilişkin düşünsel araştırmaları; *Phisolophische Untersuchungen*, paragraflar: 197, 199, 243, 256.

[21] Krş. Benim Charles Sanders Peirce’nin “Yazılar I”ine yazdığım “Giriş”, Frankfurt am Main, 1967.

Kaynakça

Adorno, Theodor, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966.

Akarsu, Bedia, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Althusser, Louis, *Freud und Lacan*, Almancaya Çeviren N. Hauser, Merve, Frankfurt, 1970.

Apel, Karl-Otto, "Hermeneutik, Szientistik und Ideologiekritik", *Theorie Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

Apel, Karl-Otto, *Die Körperliche A priori der Erkenntnis*, Frankfurt, 1963.

Apel, Karl-Otto, "Das Leibapriori der Erkenntnis: Eine Erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", *Archiv für Philosophie*, sayı 12, 1963.

Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

Aristoteles, *Retorik*, Çeviren Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Aron, Raymond, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Almancaya Çeviren I. Fetscher, A. Kröner, Stuttgart, 1969.

Aron, Raymond, *Einleitung in die Geschichtsphilosophie*, Almancaya Çeviren Roland Scheidel, 1972.

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

Aster, Ernst von, *Geschichte der Philosophie*, A. Kröner, Stuttgart, 1935.

Aster, Ernst von, "Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri", *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1955.

Auerbach, Erich, "Sprachliche Beitraege zur Erklaerung der Scienza Nuova von Giambattista Vico", *Archivum Romanum*, XX, Verlag Meyer, Viyana, 1927.

Baeumler, Alfred, *Das mythische Weltalter*, Beck, Münih, 1965.

Becker, Oskar, *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise*, K. Alber, Freiburg-Münih, 1959.

Below, Georg von, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen*, Oldenbourg, Münih-Berlin, 1924.

Berdyayev, Nicolay, *Der Sinn der Geschichte*, Otto Reichel, Darmstadt, 1925.

Berlin, Isaiah, “Bilimsel Tarih Anlayışı”, Çeviren Yahya Sezai Tezel, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.

Birand, Kamuran, *Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.

Birand, Kamuran, *Yöntem Olarak Anlama*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1959.

Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Verlag von Spemann, Stuttgart, 1969.

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

Cassirer, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çeviren Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Cassirer, Ernst, “Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme”, Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000.

Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1965.

Collingwood, Robin Georg, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.

Collingwood, Robin Georg, *Tarih Tasarımı*, Çeviren Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Comte, August, *Discours sur L’esprit positif*, Alcan, Paris, 1956.

Comte, August, *Pozitivizm İlmihali*, Çeviren Peyami Erman, MEB Yayınları, Ankara, 1952.

Comte, August, “Pozitif Felsefe Dersleri”, Çeviren Ümit Meriç, *Sosyoloji Dergisi*, sayı 19-20, 1968.

Conze, Werner, *Leibniz als Historiker*, Walter de Gruyter, Berlin, 1951.

Croce, Benedetto, *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff Geschichtsphilosophie*, Mohr, Tübingen, 1930.

Croce, Benedetto, *Die Philosophie Giambattista Vico's*, Almancaya Çeviren E. Auerbach-T. Lücke, Mohr, Tübingen, 1927.

Croce, Benedetto, *Theory and History of Historiagraphy*, İngilizceye Çeviren Douglas Ainslie, Harrap, Londra, 1921.

Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Dempf, Alois, *Kritik der historischen Vernunft*, Oldenbourg, Münih, 1957.

Diels, Hermann-Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Hildesheim, 1951.

Dierse, Ulrich-Scholtz, Gunter, "Geschichtsphilosophie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978.

Diether, Otto, *Leopold von Ranke als Politiker*, Duncker& Humbolt, Leipzig, 1911.

Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 1, Teubner, Leipzeg-Berlin, 1922.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 7, Teubner, Leipzeg-Berlin, 1927.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Dray, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford, 1957.

Droysen, Johann Gustav, *Grundriss der Historik*, Verlag von Veit, Leipzig, 1868.

Dove, Alfred, *Ausgewaehlte Schriften*, Duncker&Humbolt, Münih-Leipzig, 1898.

Ergun, Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, İmge Kitabevi, Ankara, 1974.

Fabian, Bernhard, "Historismus", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978.

Fester, Richard, “Humboldts und Rankes Ideenlehre”, *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, cilt 6, Mohr, Freiburg, 1891.

Feuerbach, Ludwig, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Otto Wigand, Leipzig, 1851.

Feuerbach, Ludwig, *Geschichte der neueren Philosophie*, Röderberg Verlag, Leipzig, 1976.

Fichte, Johann Gottlieb, *Sittenlehre*, Saemtliche Werke, cilt 4, Walter de Gruyter, Berlin, 1978.

Fueter, Eduard, *Geschichte der neueren Historiographie*, Oldenbourg, Münih-Berlin, 1911.

Gadamer, Hans-Georg, “Tarih Bilinci”, Çeviren Taha Parla, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Deniz Yayınevi, İstanbul, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, “Hermeneutik”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978. (Türkçesi: *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1995.)

Geldsetzer, Lutz, *Die Philosophie der Geschichte im 19. Jahrhundert*, Hain, Meisenheim-Glan, 1968.

Goldmann, Lucien, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, Çeviren Afşar Timuçin-Füsun Aynuksa, Kavram Yayınları, İstanbul, 1977.

Gooch, George Peabody, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, New York, 1913.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.

Gökberk, Macit, “Pozitivizm ve Geist Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, cilt IV, sayı 12, İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 1961.

Gramsci, Antonio, *Philosophie der Praxis*, Almancaya Çeviren M. Mühlmann, Fischer, Frankfurt am Main, 1967.

Grundmann, Herbert, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1957.

Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

Habermas, Jürgen, *Zur Logic der Sozialwissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1967. (Türkçesi: *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çeviren Mustafa Tüzel, Kabalcı Kitabevi, İstanbul, 1998.)

Habermas, Jürgen, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”, *Zeugnisse: Festschrift für Theodor W. Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963.

Habermas, Jürgen, *Der Positivismusstreit in deutschen Soziologie*, Neuwied, Berlin, 1969.

Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1977.

Haym, Rudolf, *Wilhelm von Humboldt; Lebensbild und Charakteristik*, R. Gaertner, Berlin, 1856.

Hegel, G.W.F., *Die Philosophie der Weltgeschichte*, *Hegel Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer, Frankfurt am Main, 1968.

Hegel, G.W.F., *Einleitung zu den Vorlesungen über die Geschicte der Philosophie*, *Hegel Studienausgabe* içinde, cilt 1, Fischer, Frankfurt am Main, 1968.

Hegel, G.W.F., *Phaenomenologie des Geistes*, Werke, cilt 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

Hegel, G.W.F., *Theologische Jugendschriften*, N. Nohl, Tübingen, 1907.

Hegel, G.W.F., Werke, Duncker&Humbolt, Berlin, 1832.

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburg, 1959.

Hegel, G.W.F., *Vernunft der Geschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1955.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Leipzig, 1934.

Hegel, G.W.F., *Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1959.

Hegel, G.W.F., *Philosophische Propädeutik*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

Hegel, G.W.F., “Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen der Philosophie”, Werke, cilt 1, Duncker& Humbolt, Berlin, 1832.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heistermann, Walter Ernst, "Tabiat, İnsan ve Tarih", *Felsefe Arkivi*, cilt IV, sayı 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.

Hennig, Johannes, "Die Geschichte des Wortes 'Geschichte'", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, cilt 16, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1938.

Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke, cilt 14, Johann Freidrich Hartknoch, Leipzig, 1959.

Herder, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Weidmann, Hildesheim, 1774.

Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.

Herodotos, *Tarih*, Çeviren Müntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002.

Horkheimer, Max, "Geschichte und Psychologie", *Kritische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çeviren Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1988.

Humboldt, Wilhelm von, *Akademische Aufsaetze*, 1936.

Humboldt, Wilhelm von, "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", *Gesammelte Schriften*, Haz. A. Leitzmann, cilt 4, B. Behr, Berlin, 1905.

Husserl, Edmund, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, sayı 1, 1911, ss. 289-340.

Hübner, Kurt, "Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 7, Klostermenn, Frankfurt am Main, 1953.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

Iselin, Isaac, *Über die Geschichte der Menschheit*, Schwabe Verlag, Basel, 1947.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çeviren Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977.

Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürih, 1949.

Jung, Werner, *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Çeviren Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara, 1995.

Kant, Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi", Çeviren Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Ağaoğlu Matbaacılık, İstanbul, 1982.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1981.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1982.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, cilt 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, *Mutmassliche Anfang der Geschichte der Menschheit*, 1786.

Kant, Immanuel, *Opus Postumum*, Werkausgabe, cilt 9, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.

Kessler, Gerhard, *Hegel, Ranke ve Spengler'de Tarih Felsefesi*, Çeviren Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1937.

Krüger, Gerhard, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947.

Koyré, Alexandre, *Entretiens sur Descartes*, Brentano's, New York, 1944.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Labanca, Baldassare, *Giambattista Vico eritici cattolici*, Pierro, Napoli, 1898.

Lamprecht, Karl, *Einführung in das historische Denken*, R. Voigtlaehder, Leipzig, 1913.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1714.

Lessing, Theodor, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*, Beck, Münih, 1935.

Levi-Strauss, Claude, *Strukturale Antropologie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

Levy-Bruhl, Lucien, *Auguste Comte Felsefe ve Sosyolojisi*, Çeviren Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970.

Lifshitz, Mikhail, “Über Vico und Marx”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley-VCH Verlag, Weinheim, Viyana, Mart 1948.

Litt, Theodor, *Hegel: Versuch einer kritischen Erneuerung*, Winter Verlag, Heidelberg, 1953.

Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.

Löwith, Karl, “Einleitung”, *Hegel Studienausgabe*, cilt 3, Fischer, Frankfurt am Main, 1968.

Lukács, György, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik Verlag, Berlin, 1923. (Türçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çeviren Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.)

Lübbe, Hermann, “Sprachspiele und Geschichten”, *Kant Studien,* cilt 52, Köln, 1960-61.

Marcuse, Herbert, *Der eindimentionale Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

Marcuse, Herbert, *Logik und Herrschaft*, 1972.

Marx, Karl-Engels, Friedrich, Marx-Engels Werke (MEW), Dietz Verlag, Berlin, 1952.

Mehlis, Georg, *Die Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1932.

Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, Münih, 1934.

Meyer, Eduard, *Caesars Monarchie und das Principal des Pompejus*, J.G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1919.

Mittelstaedt, Peter, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Bibliographisches Institut, Mannheim, 1963.

Mommsen, Theodor, *Die römischen Tribus in Administrativer Beziehung*, J.F. Hammierich, Altona, 1884.

Mommsen, Theodor, *Reden und Aufsaetze*, Weidmannerbe Buchhandlung, Berlin, 1912.

Niebuhr, Barthold Georg, *Römische Geschicte*, G. Reimer, Berlin, 1833.

Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, Saemtliche Werke, cilt 1, Ullstein Verlag, Berlin, 1971.

Özlem, Doğan, *Etik - Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.

Özlem, Doğan, *Mantık*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, 2 cilt, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.

Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, Yazko Yayınları, İstanbul, 1982.

Peters, Richard, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Berlin, 1929.

Platon, *Phaidon*, Çeviren Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Platon, *Sofist*, Çeviren Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.

Plesner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Akademieverlag, Berlin-Leipzig, 1928.

Popper, Karl R., *Das Elend des Historismus*, Mohr, Tübingen, 1969.

Popper, Karl, *Logik der Forschung*, Springer, Viyana, 1934.

Popper, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 cilt, Francke, Bern, 1957. (Türkçesi: *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çeviren Harun Rızatepe, Türkiye Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1968.)

Pöggeler, Otto-Allemann, Beda, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1997.

Ranke, Leopold von, *Die grossen Maechte*, Meisterwerke, Duncker&Humbolt, Münih-Leipzig, 1915.

Ranke, Leopold von, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Meisterwerke 1, Duncker&Humboldt, Münih-Leipzig, 1875.

Reading in the Phisolophy of Science, Haz. H. Feigl – M. Brodbeck, Appleton-Century-Crofts, New York, 1953.

Rickert, Heinrich, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Mohr, Tübingen, 1929.

Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1915.

Ritter, Heinrich, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werden betrachtet*, Oldenbourg, Münih-Berlin, 1919.

Ritter, Moriz, *Leopold von Ranke, seine Geistesentwicklung und seine Geschichtsschreibung*, J.G. Gotta, Stuttgart, 1896.

Rossmann, Kurt, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, Schünemann, Bremen, 1959.

Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1920.

Rothacker, Erich, *Geschichtsphilosophie*, Oldenbourg, Münih, 1934.

Rothacker, Erich, *Mensch und Geschichte*, Junker&Dünn-haupt, Berlin, 1944.

Rothacker, Erich, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstsein*, H. Bouvier, Bonn, 1966.

Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Rothacker, Erich, *Tarihte Gelişme ve Krizler*, Çeviren Nermi Uygur-Hüseyin Batuhan, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1955.

Rothacker, Erich, “Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus”, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur*, Mainz-Wiesbaden, 1954.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Schapp, Wilhelm, *Zum Sein von Mensch und Ding*, R. Meiner, Hamburg, 1953.

Scheler, Max, *Die Wissensform und die Gesellschaft*, Francke, Münih, 1960.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Werke, cilt 3, Beck, Münih, 1956.

Schieder, Theodor-Graebig, Kurt, *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Haz. Theodor Schieder-Kurt Graebig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

Schiller, Friedrich, Briefe über die aesthetischen Erziehung des Menschen, Saemtliche Werke, cilt 3, J.G. Cottasche, Berlin-Stuttgart, 1875.

Schiller, Friedrich, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, Saemtliche Werke, cilt 4, J.G. Cottasche Buchhandlung, Berlin-Stuttgart, 1871.

Schlegel, August Wilhelm, *Altdeutsche Waelder*, Saemtliche Werke, Haz. E. Böcking, Weidmannsche Buchhandlung, Leipzig, 1847.

Schleiermacher, Friedrich Daniel, *Ethik*, Scientia, Aalen, 1967.

Scholtz, Gunter, "Geschichte", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 2, Schwabe Verlag, Basle-Stuttgart, 1978.

Schopenhauer, Arthur, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*, Saemtliche Werke, cilt 2, Cottasche, Stuttgart, 1967.

Schopenhauer, Arthur, *Welt als Wille und Vorstellung*, Saemtliche Werke, cilt 5, Cottasche, Stuttgart, 1967.

Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Dunker&Humbolt, Leipzig, 1922.

Sorokin, Pitim, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çeviren Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Sözer, Önay, *Anlayan Tarih*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.

Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, DTV, Münih, 1972.

Spranger, Eduard, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitaetsidee*, Reuther und Reichard, Berlin, 1909.

Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart, 1965.

Ströker, Elisabeth, *Einleitung in die Wissenschaftstheorie*, Mohr, Tübingen, 1981.

Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, Çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995.

Sybel, Heinrich Karl Ludolf von, *Kleine historische Schriften*, J.G. Cottasche, Stuttgart, 1969.

Tauber, Jacob, *Abendlaendische Eschatologie*, A. Francke, Bern, 1947.

Thyssen, Johannes, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1936.

Topitsch, Ernst, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied, 1961.

Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Çeviren Mete Tunçay, Bateş Yayınları, İstanbul, 1974.

Toynbee, Arnold, *Der Gang der Weltgeschichte I*, Almancaya Çeviren I. Fehlabend, Europa Verlag, Stuttgart, 1958.

Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen, 1922.

Uygur, Nermi, “Wilhelm Dilthey’e Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Bir Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı” (Yayımlanmamış doktora tezi), 1952.

Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Uygur, Nermi, “Dilthey Bir Sosyoloji Düşmanı mıdır?”, *Felsefe Arkivi*, cilt IV, sayı 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.

Uygur Nermi, “Tarih Felsefesinin Yolu”, *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 3, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1957.

Überweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, E.S. Mittler, Berlin, 1948.

Vico, Giambattista, *La Scienza nuova seconda*, Almancaya Çeviren F. Nicolini, Laterza, Bari, 1942.

Wartenburg, Paul Yorck von, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen, 1956.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Siebeck, Tübingen, 1947.
Weber, Max, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1955.
Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1934.
Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çeviren H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1958.
Wegelin, Jakob, *Briefe über den Werth der Geschichte*, Himburg, Berlin, 1929.
Windelband, Wilhelm, “Geschichte und Naturwissenschaft”, *Prälüden*, Mohr, Tübingen, 1924.
Wundt, Wilhelm, *Logik der Geisteswissenschaften*, Enke, Stuttgart, 1921.

DİZİN